A Guide To The Zohar
или
Академическая История Зоар и Каббалы

Arthur Green

STANTFORD UNIVERSITY PRESS
STANTFORD, CALIFORNIA

2004

Stanford University Press
Stanford, California
© 2004 by the Board of Trustees
of the Leland Stanford Junior University.
All rights reserved.
Printed in the United States of America
on acid-free, archival-quality paper
Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Green, Arthur, date–
A guide to the Zohar / Arthur Green.
p. cm.
Includes bibliographical references.
ISBN 0-8047-4907-8 (cloth)—
ISBN 0-2047-4908-6 (paper)
1. Zohar. 2. Cabala—Early works to 1800. 3. Bible. O.T.
Pentateuch—Commentaries—Early works to 1800.
I. Title.
BM525.A59 G73 2004

Original printing 2004
Designed by James P. Brommer
Typeset in 11/16 Bembo

Оглавление

Предисловие 4
ЧАСТЬ I ВВЕДЕНИЕ 7
Пролог 7
Каббалистическая Традиция: Исторический бриф до Зоар. Пять Основ Каббалы. Бахир... 12
Учения Каббалистов: Десять Сефирот 29
ЧАСТЬ II ЧТО ТАКОЕ ЗОАР? 57
Зоар: Мидраш на Тору 57
Повествование Зоар (о странствиях Рабби Шимона и товарищей) 64
Мистицизм Зоар 69
Зоар в Историческом Контексте (соотношение с христианстом) 76
ЧАСТЬ III ИЗБРАННЫЕ ТЕМЫ ИЗ ЗОАР 87
Творение и Истоки (Бытия) 87
Между Мирами 94
Зло и Демонизм 100
Тора и Откровения 105
Заповеди 109
Авода: Жизнь в поклонении (бого-служении) 115
Цаддик и Жизнь благочестивых (piety) 124
Еврейские Люди, Изгнание и Мессия 129
ЧАСТЬ IV ЗОАР КАК ТЕКСТ 134
Специальные Секции (Дополнения, вставки) 134
Вопрос Авторства 136
Язык Зоар 142
Редактирование и Печать Зоар 146
Влияние и Канонизация Зоар 149

Предисловие

Цель этого Руководства — дать читателям, в том числе и тем, кто не имеет предварительных знаний о Каббале, возможность понять и оценить по достоинству текст Зоара. Руководство выходит в связи с публикацией издательством Stanford University Press нового перевода Даниэля К. Мэтта под названием «Зоар: Издание Прицкера». Чтобы оценить Зоар в полной мере, следует сказать, что эту работу необходимо читать, и даже тщательно изучать, в оригинале. Подобно большей части каббалистической традиции, к которой он принадлежит, Зоар зачарован тайнами языка, как в его устной, так и в письменной форме. Никакое чтение сквозь «завесу» перевода не сможет отдать должное богатому и творческому освоению Зоаром нюансов еврейской и арамейской речи, его поразительной трансформации бесчисленных библейских стихов и его частым тонким переосмыслениям более древнего раввинистического наследия, которые вместе и составляют значительную часть очарования и гениальности Зоара.

Тем не менее, многое можно почерпнуть, внимательно читая и изучая Зоар в этом новом переводе, сопровождаемом построчным комментарием. Однако для этого читателю необходимо быть введённым в символический язык, на котором было написано произведение. Хотя поэтический дух Зоара зачастую превосходит символические условности, они всё же всегда присутствовали в воображении его авторов — как предполагалось, они будут присутствовать и в сознании читателя. Зоар был написан с расчётом на то, что его будут передавать и изучать в кругах посвящённых — как это и происходило в течение многих поколений.

Переводы Зоара на западные языки начались ещё в XV веке, когда отрывки были переведены на латинский язык для нужд христианских поклонников эзотерического учения в эпоху Ренессанса в Италии. В XX веке появились различные переводы всего Зоара, или, по крайней мере, его большей части, на немецкий, французский и английский языки. Ранее стандартным английским переводом считалась версия Гарри Сперлинга и Мориса Симона, изданная Soncino Press в 1931–1934 годах.

Новый перевод и комментарий в издании Pritzker Edition свидетельствуют о высоком уровне научных исследований Зоара, достигнутом за последние десятилетия. Эти достижения стали возможны благодаря повышенному интересу к каббале в академических кругах, в основном благодаря трудам Гершома Шолема (1897–1982) и группе учёных, которых он и его преемники

обучили в израильских университетах. Первым, кто принёс подход Шолема к изучению каббалы в Северную Америку, был Александр Альтман (1906–1987) из Университета Брандейса. Среди его учеников — нынешний переводчик Зоара, автор данного Руководства и, фактически, большинство англоязычных специалистов по каббале.

Для понимания Зоара также важно знать исторический и литературный контекст его появления. Зоар использует широкий спектр предшествующих ему еврейских текстов — от самой Торы до юридических, мистических и философских трудов, написанных незадолго до его появления. Он размышляет над этими текстами и свободно использует их как вдохновение для своей уникальной, подчас игривой религиозной креативности. Зоар также глубоко заинтересован в судьбе еврейского народа и его истории: как записанной в Писании, так и современной эпохе изгнания, и мечте о мессианском избавлении. Всё это составляет фон, необходимый для понимания Зоара.

Автор этого Руководства, преподающий Зоар в течение нескольких десятилетий, приглашает читателя присоединиться к нему в подготовке к чтению этого величайшего произведения еврейской мистической традиции. В учебных целях данное Руководство начинается с нескольких определений, а затем переходит к истории. Мы кратко описываем развитие каббалы в столетии, предшествовавшем появлению Зоара, рассматривая использование каббалой ранних еврейских источников и её связь с еврейской философией. Затем обсуждаются основные учения каббалы, особенно символический язык сфирот. Освоив это, мы переходим непосредственно к Зоару, рассматривая поочерёдно его стиль мышления и толкования, повествовательные приёмы и исторический контекст написания. Далее анализируются ключевые темы Зоара, с попыткой не свести их к объекту простой «интеллектуальной истории». Затем обсуждаются особые разделы Зоара, его язык, происхождение и авторство. После этого мы обращаемся к процессу канонизации и редактирования Зоара, его печатной публикации и влиянию на последующую историю иудаизма и еврейской мистики в особенности.

«Грандиозная задача», подробно описанная в предыдущем абзаце, требует оговорки. По каждой из только что упомянутых тем были написаны монографии и научные статьи. Некоторым из них были посвящены целые книги. Данное введение не претендует на то, чтобы сказать новое слово в большинстве этих областей. Это, скорее, краткое изложение того, что автор

считает лучшими научными работами и глубочайшими прозрениями относительно Зоара, написанными с тех пор, как Шолем положил начало эпохе современного изучения Каббалы. Хотя ответственность за любые неверные толкования или упущения полностью лежит на мне, я хочу в полной мере признать, что содержащиеся здесь идеи принадлежат трем или четырем поколениям ученых, которые усердно трудились как сегодняшние *мехацдей хакла*, «жнецы на поле» изучения Зоара. Я благодарен каждому из них за их вклад в наши общие усилия по постижению хотя бы «капли в море» глубочайших тайн Зоара. Хотя это Руководство написано с минимальным количеством сносок, чтобы не перегружать читателя научным аппаратом, ссылки на многие из этих академических трудов (преимущественно на иврите) можно найти в библиографии. Читателю настоятельно рекомендуется обратиться от этого руководства к самому тексту Зоара, а также, по мере возможности, прочитать оригинальные работы этих ученых.

[1] Читателю, который ищет более развернутое введение в Зоар, следует обратиться к монументальному труду Исайи Тишби «Мудрость Зоара (Isaiah Tishby's *Wisdom of the Zohar*)». Английский перевод Дэвида Гольдштейна (Лондон: Littman Library, 1989) издан в трех томах. Тишби предлагает тщательный исторический анализ многих тем, рассматриваемых в Зоаре, за которым следуют избранные отрывки. Хотя оригинальная версия на иврите была опубликована в 1949–1961 годах и, таким образом, предшествует большей части современных исследований Зоара, работа Тишби остается бесценным источником знаний.

ЧАСТЬ I ВВЕДЕНИЕ

Пролог

Зоар — это великий средневековый еврейский свод мистицизма, мифов и эзотерических учений. Это центральный текст Каббалы, великой традиции еврейских мистических знаний, которая развивалась в Западной Европе в двенадцатом и тринадцатом веках. Его можно считать высшим выражением еврейского литературного воображения в Средние века. Зоар также пышный сад священного эроса, до краев наполненный роскошными насаждениями (plantings) любви между учителем и учениками; между самими товарищами-мистиками; между душами Израиля и *Шхиной*, прекрасной невестой Бога; но прежде всего — между мужским и женским началами, которые вместе составляют Божество *(Godhead, уклон значения: "божественная полнота")*. Почитаемый и канонизированный поколениями верных последователей, тайный внутренний мир Зоара служит основой каббалистической веры как в границах иудаизма, так и за его пределами, вплоть до наших дней, когда наблюдается значительное возрождение интереса к Каббале и ее учениям.

Зоар — это произведение священной фантазии. Сказать это о нем ни в коем случае не означает подвергать сомнению истинность его прозрений или умалять религиозную глубину его учений. Средние века были наполнены фантазией. Ангелы и демоны, небесные княжества, чертоги небес и ступени внутри души, тайные сокровища духа, которые могли видеть лишь избранные, бесконечные эзотерические миры — все это можно найти в трудах еврейских, христианских и исламских авторов на протяжении всего Средневековья. Все эти описания причастны к фантазии. Можно сказать, что все теологические построения, поскольку им позволено становиться образными, являются фантазией. Они изображают реальности, которые не видел никто, кроме внутреннего ока тех, кто их описывает, или их священных источников.

В случае иудаизма запреты, вытекающие из второй из Десяти заповедей, не позволяли изображать такие священные миры в какой-либо среде, кроме

слов. Возможно, из-за этого литературное воображение стало необычайно богатым. Вся та творческая энергия, которая в других контекстах могла бы стремиться воплотить священный миф в живописи, скульптуре, книжной миниатюре или витражах, вместо этого сосредоточилась на слове, особенно на извечном еврейском занятии — комментировании и экзегезе. В этом смысле Зоар можно рассматривать как величайшее произведение средневековой еврейской иконографии, но существующее лишь в словах на исписанной странице, чтобы затем кристаллизоваться в воображении его преданных учеников.

Написанный на возвышенной смеси Арамейского и Иврита, Зоар был впервые явлен миру около 1300 года. Кастильские каббалисты, которые распространяли его устно и в виде небольших письменных фрагментов, представляли его как древний текст, который они недавно вновь открыли. Они утверждали, что он был составлен в кругу тех, кто описан на его страницах, — рабби Шимона бен Йохая и его учеников, живших на Земле Израиля тысячей лет ранее, во втором веке нашей эры. Неясность происхождения Зоара в сочетании с его уникальным языком и богатой поэтической образностью придала произведению ауру непостижимой тайны. Хотя в каждом столетии находилось несколько более критически настроенных умов, которые сомневались в Зоаре и оспаривали его авторитет, подавляющее большинство его читателей, а позднее и еврейства в целом, верили в Зоар и почитали его, считая святым откровением и священным писанием, которое должно стоять в одном ряду с Библией и Талмудом как боговдохновенный источник религиозной истины. Лишь в Новое время, и в основном по апологетическим причинам, Зоар был исключен из канона того, что считалось «основным течением» иудаизма.

Зоар — это ключевой текст того, что часто называют *Еврейским Мистицизмом*. Прежде чем определить место Зоара в контексте еврейской мистической традиции, нам нужно кратко обратиться к вопросу о мистицизме и множестве способов, которыми мы используем этот термин, говоря о богатом наследии иудейских материалов, простирающемся от Библии до Средневековья и далее, до наших дней. Что мы имеем в виду под термином «еврейский мистицизм»? Само слово «мистицизм» имеет греческое и христианское происхождение и, следовательно, не является родным для традиций, о которых мы говорим, ни одна из которых не считала

себя «мистической». Эквивалентные еврейские термины — сод («тайна»), хохма нистара («скрытая мудрость») и каббала («традиция») — указывают на эзотерическую природу этих учений. Под мистицизмом обычно понимают в первую очередь определенную категорию религиозных переживаний, а во вторую — всю теологию, текстовые источники, религиозные движения и так далее, которые проистекают из этих переживаний. Применение термина «мистицизм» к Зоару или к еврейским источникам, таким образом, требует некоторой корректировки в его использовании и определенных оговорок относительно подразумеваемых значений.

Мистики разделяют с другими религиозными людьми обостренное осознание божественного присутствия и постоянную готовность отвечать на это присутствие как в молитве, так и в действии. Для мистика это присутствие открывается через мощные и преобразующие внутренние переживания. Они, кажется, исходят из источника, который лежит за пределами обычного человеческого разума; их обычно понимают как божественный дар, источник особой милости или благодати, акт откровения. Интенсивность этих переживаний порождает ощущение, что изображаемая ими реальность представляет собой более глубокий источник высшей истины, чем более обычные и широко распространенные человеческие опыты чувственного восприятия или рационального мышления.

Переживание, лежащее в основе мистицизма, было объектом многочисленных исследований и обсуждений со стороны религиоведов. Были выделены и описаны различные характерные типы мистического опыта, существующие по ту сторону границ, которые исторически определяли религиозные традиции и отделяли их друг от друга. Мистический опыт, каков бы ни был его конечный источник, представляет собой трансформацию обычного человеческого сознания. Мистики говорят о достижении другого плана реальности. Некоторые из их переживаний отражают замедление умственной деятельности до более спокойного и созерцательного темпа; другие являются результатом ускорения ума в порыве экстатического безумия. Некоторые мистики описывают полноту божественного присутствия, которая переполняет и затопляет разум, в то время как другие говорят о полной пустоте, о разуме, который становится настолько лишенным содержания, что может превзойти собственное существование. Есть мистики, которые видят, что их переживания передаются существами вне их самих: с ними говорят Бог, ангелы или небесные голоса. Другие рассматривают этот опыт более внутренне:

активизируется более глубокий уровень души, открывая истины или прозрения, которые человек не мог воспринять, находясь в обычном состоянии ума. Большинство этих переживаний, как их описывают те, кто их испытал, содержат некоторый элемент стремления к единству, к разрушению иллюзорных барьеров, чтобы раскрыть великую тайну единства всего сущего. Природа этого единства и его отношение к феноменальному миру, который предстает перед нами, описываются самыми разными способами, в зависимости как от личности отдельного мистика, так и от теологии традиции, от лица которой он или она говорит.

Все эти мистические явления, как и другие, хорошо представлены в Зоаре. История еврейского мистицизма раскрывает разнообразие типов переживаний, а также совершенно разные стили их записи и интеграции в нормативный канон еврейской религиозной жизни. Мы должны помнить, что в еврейском мистицизме, или даже в рамках конкретных традиций, известных как Каббала, перед нами не единое линейное развитие определенного типа мистицизма, а скорее разнообразие мистицизмов на общем фоне иудаизма, включая его священные тексты, его практику, его толковательные традиции, а также панораму еврейской истории и жизненного опыта в обсуждаемые периоды. Даже сам Зоар отражает целую палитру мистических переживаний, как подробно обсуждается в Главе Шестой.

Еврейские мистические авторы, как известно, стесняются говорить напрямую о своих собственных переживаниях. Это связано с давней приверженностью эзотеризму в отношении мистических учений. Мишна второго века уже утверждала, что определенные вещи можно было преподавать только одному ученику за раз (или «шепотом», согласно другой версии)[2], в то время как другие можно было преподавать только одному ученику, который был одновременно «мудр и сам по себе понятлив», что, по-видимому, относится к тому, кто имел некоторый личный опыт в таких вопросах. Письменные отчеты о мистическом опыте, хотя и существуют, среди каббалистов относительно редки. Им гораздо свойственнее облекать личное в метафизическое или, по крайней мере, скромно приписывать переживание одному из древних, а не себе. Именно так обстоит дело с Зоаром, что станет ясно внимательному читателю.

Особая проблема, заслуживающая упоминания, прежде чем мы двинемся дальше, и лежащая в основе специфической формы еврейского мистицизма,

называемой Каббалой, — это проблема мистицизма и языка. Мистик получает прозрения из источника, который «глубже» или «выше» обычного человеческого разума. Но как можно передать эти прозрения? Язык, устный или письменный, является нашим обычным средством коммуникации, сам по себе продукт разума и разделяющий ограничения своего источника. Чтобы передать транслингвистический или «невыразимый» уровень прозрения, мистику необходимо бороться с барьерами языка, возможно, растягивая обычное дискурсивное средство до новых поэтических высот, возможно, открывая в языке ранее не использовавшийся символический пласт, возможно, говоря на более святом языке, прибегая к какому-либо коду, или же свидетельствуя о полном крахе языка через такие явления, как глоссолалия, священное заикание или прославление молчания.

Иудаизм предлагает особый подход к этой проблеме через свою древнюю веру в творческую и таинственную силу языка, восходящую к мифу о сотворении мира словом, основе первой главы книги Бытия. Благодаря этой вере, еврейские мистические источники наполнены размышлениями о тайнах языка и часто характеризуются интенсивными и очень детальными попытками проникнуть во внутренние и скрытые уровни речи. Язык в целом, говорит еврейская традиция, может быть и человеческим творением, но источник иврита, Святого Языка, — это Бог. Иврит — это язык божественной речи, тот, которым Бог сотворил мир. В какой-то форме, хотя, возможно, и скрытой от нас, этот язык должен был существовать до сотворения мира. Язык иврит в том виде, в каком мы его имеем сейчас, казалось бы, средство обычной человеческой речи (хотя средневековые евреи редко на нем говорили, используя его в основном для изучения священных писаний), несет в себе множество тайн, которые открывают в нем домирской язык Бога. Такой изначально заряженный язык, предлагающий ключ к самому существованию, мог бы также быть подходящим средством для передачи мистической истины или прозрений. Природа изначальной речи Бога, вопрос о ее отношении к ивриту, каким мы его знаем, и взаимодействие между языком творения и языками откровения и толкования — все это является материалом для каббалистического дискурса, часто рассматриваемым на страницах Зоара.

Каббалистическая Традиция: Исторический бриф до Зоар. Пять Основ Каббалы. Бахир...

Еврейский мистицизм Средневековья — это переосмысление более ранней еврейской традиции, включающей как Библию, так и корпус раввинистической литературы. Его следует понимать в контексте великого проекта средневекового еврейства в целом — толкования полученного, авторитетного и, по сути, завершенного свода нормативного еврейского учения. Этот свод учения, канонизированный в эпоху Гаонов (с восьмого по десятый век), формально требовал верности от всего еврейства, за исключением караимского меньшинства[1]. Но глубокую приверженность евреев этой традиции приходилось постоянно отвоевывать, особенно перед лицом как христианской, так и мусульманской полемики против иудаизма, который всегда был религиозной культурой гонимого меньшинства, живущего в тени одного или другого из своих гигантских отпрысков. Все чаще различные новые интеллектуальные течения, входившие в моду среди евреев, также вызывали необходимость в защите или переосмыслении традиции. К ним относились мутазилитская философия[2], неоплатонизм и аристотелизм.

[1] Секта, отвергавшая раввинистическую традицию, стремясь жить иудаизмом, основанным исключительно на авторитете Библии.

[2] Ранняя форма философского рационализма, принятая еврейскими мыслителями в десятом веке на основе исламских моделей.

Классической формой такого переосмысления авторитетных текстов был комментарий, будь то на одну или несколько книг Библии или на часть талмудического наследия. Каббалу, новый вид мистико-эзотерической экзегезы, впервые появившийся в двенадцатом веке, можно рассматривать как еще одно средневековое переосмысление принятого еврейского канона.

Чтобы понять, каким образом Каббала, и в частности Зоар, находит свое место в более ранней традиции, нам необходимо выделить пять элементов, присутствующих в наследии, которое средневековые евреи получили от иудаизма талмудической эпохи. Хотя эти пять элементов отнюдь не равны ни по объему посвященного им текста, ни по степени формального авторитета, которым они наделены, каждый из них играет важную роль в новой конфигурации иудаизма, которую представляет собой Каббала.

Первый из пяти элементов — это *агада*, повествовательная традиция, содержащаяся в Талмуде и различных трудах Мидраша. Мидраш — это герменевтический термин, переводимый и как «исследование», и как «гомилетика», указывающий на способ углубления в Писание, склонный к причудливым и расширенным переосмыслениям. Значительная часть *агады* имеет легендарное содержание, расширяя библейскую историю и воссоздавая библейский ландшафт в декорациях раввинистического мира. Но *агада* также включает в себя рассказы о самих раввинах и учения мудрости во многих формах: максимы, притчи, народные предания и так далее.

Каббалисты широко использовали мидрашистско-агадическую традицию, заимствуя как ее методы толкования, так и ее содержание. Герменевтические допущения Мидраша — легитимность сопоставления стихов из любой части Писания без учета датировки или контекста, перестановка слов или даже случайная замена букв, использование нумерологии и аббревиатур как способов извлечения смысла, бесконечное прославление библейских героев и очернение злодеев, и другие — все это было перенесено из Мидраша в Каббалу. Действительно, многие из этих допущений использовались и другими средневековыми проповедниками. Но и содержание агадического мировоззрения, с его мифической картиной Бога как Творца и Божественного Правителя, который все видит; который действует в истории, отвечает на молитву и человеческую добродетель, даже приостанавливая законы природы, чтобы спасти Свой возлюбленный народ; который скорбит вместе с Израилем об разрушении их общего Храма и страдает с ними от боли изгнания — все это также было добросовестно перенесено в каббалистическое воображение. Фактически, каббалисты отдавали предпочтение наиболее антропоморфным и мифическим версиям раввинистической традиции, таким как те, что содержатся в мидрашистском сборнике восьмого века «*Pirqei de-Rabbi Eliezer*». В этом они резко контрастировали с другим нарождающимся интеллектуальным течением Средневековья, еврейской философией, которая проявляла определенную степень критического скептицизма в отношении более фантастических утверждений агады и искала, по возможности, те более сдержанные и полунатуралистические точки зрения, которые можно было найти у некоторых ранних раввинов.

Второй элемент — это традиция *галахи*, правового и нормативного свода талмудического учения, главного предмета изучения для евреев на протяжении всей средневековой эпохи, и, таким образом, основной учебной

программы, по которой были образованы и сами каббалисты. Ранние каббалисты жили полностью в границах галахи и создали систему смыслов, которая оправдывала ее существование. Хотя поздняя Каббала (начиная с раннего четырнадцатого века) содержит некоторые элементы, довольно критичные по отношению к галахе, в период до появления Зоара эта тенденция почти не проявляется. Некоторые передатчики Каббалы — великим примером является Моше Нахманид (1194–1270) — также были активны в области галахического творчества, писали респонсы и комментарии к талмудическим трактатам. Более распространенной была определенная интеллектуальная специализация, несомненно, отражающая духовный темперамент, породившая каббалистов, которые преданно жили в рамках галахи и чьи труды показывают, как она формировала их жизнь, но которые посвящали свои литературные усилия главным образом сфере мистической экзегезы, включая каббалистические комментарии на заповеди или на аспекты галахической практики.

Третий элемент раввинистического наследия — это литургическая традиция. Хотя литургическая практика была кодифицирована в рамках *галахи* и, таким образом, в некотором роде является ее подмножеством, тексты, читаемые во время богослужения, включая большой корпус литургической поэзии, или *пиюта*, составляют самостоятельный литературный жанр. Средневековые авторы, включая мистиков как Испании, так и Ашкеназа, были очень озабочены установлением точной, правильной формулировки каждой молитвы. Текст молитвенника, в основном зафиксированный в сборниках, датируемых десятым веком, стал в Средние века объектом комментариев, многие из которых стремились найти отражение собственных теологий их авторов в этих почитаемых и широко известных текстах древних раввинов. Это особенно верно в отношении каббалистов, которые уделяли много внимания *кавване (буквально: "намерение человека; направление приложения его усилия")*, или внутреннему смыслу, литургической молитвы. Хотя литургические тексты не были формально канонизированы и не рассматривались как продукт божественного откровения, как книги Писания, они считались достаточно святыми и таинственными, чтобы заслуживать и требовать комментария.

Четвертая нить более ранней традиции — это мистицизм *меркавы*. *Меркава* обозначает форму визионерской мистической практики, которая уходит корнями в эллинистическую эпоху, но была жива еще в десятом веке в Вавилонии. Ее корни близки к древней еврейской апокалиптической

литературе, за исключением того, что здесь путешественнику, вознесенному на небеса, обычно предлагается личная встреча с божественной славой, которая не включает в себя метаисторические предсказания. Те, кто «спускался в меркаву», искали видений, которые приводили их пред престол Бога, позволяя им путешествовать по божественным «чертогам» (хейхалот), мирам, изобилующим ангелами, и на пике экстаза участвовать в ангельском хоре или даже возглавлять его. Термин меркава («колесница») связывает эту традицию с начальным видением пророка Иезекииля, которое рассматривалось как великая парадигма для всех подобных визионерских переживаний и рассказов. Он также связан с формулой *кдуши* («Свят, свят, свят Г-сподь Ц-ваот; вся земля полна славы Его!») из шестой главы Исаии, потому что именно этот рефрен большинство путешественников *меркавы* вспоминают, слыша, как поют ангелы, когда они стоят с ними на небесных высотах.

Традиция *меркавы* была известна средневековым авторам двумя путями. Трактаты тех, кто практиковал эту форму мистицизма, часто сохранившиеся в фрагментарной и хаотичной форме, копировались и привозились с Ближнего Востока в Западную Европу. Но не менее важными были и ссылки на практику меркавы в самой талмудической литературе, что придавало легитимность тому увлечению, которое мистики более поздних времен явно испытывали к этому материалу. Такие великие талмудические мудрецы, как рабби Акива и рабби Йоханан бен Заккай, ассоциировались с традициями меркавы. Акива, считающийся в некоторых агадических источниках своего рода вторым Моисеем, является героем самого известного из всех раввинистических рассказов о таких мистических путешествиях[3] ([3]Вавилонский Талмуд, Хагига 14б). Он один, в отличие от трех других из «четырех, вошедших в сад», смог «войти с миром и выйти с миром». Хотя некоторые современные ученые ставят под сомнение историчность связи ранних раввинистических мудрецов с практикой *меркавы*, в Средние века талмудических источников было вполне достаточно, чтобы поддерживать эту связь. Именно философским критикам традиций *меркавы*, а не их мистическим сторонникам, было трудно защищать свои взгляды. Традиции *меркавы* также оказали значительное влияние на раввинистическую литургию, и эта связь также повысила их престиж в глазах средневековых людей.

Пятый и последний элемент этого древнего наследия определить труднее всего, отчасти потому, что он держится на нити небольшого корпуса

текстов, но также и потому, что он содержит элементы, которые кажутся противоречащими друг другу. Я имею в виду умозрительно-магическую традицию, которая дошла до средневекового еврейства через небольшую книгу под названием «*Сефер Йецира*» и различные другие небольшие тексты, в основном магического содержания, которые с ней ассоциируются. Было показано, что «*Сефер Йецира*» — это очень древний труд, близкий по духу к аспектам греческого эзотеризма, процветавшего в позднеэллинистическую эпоху. Хотя практика, связанная с этой школой мысли, является магико-теургической, включая даже попытку создания голема, ее главный текст содержит самое абстрактное мировоззрение, которое можно найти в наследии древнего иудаизма. Созерцая глубинный смысл как чисел, так и букв, он приближается к понятию космического единства, лежащего в основе многообразия, к абстрактному божеству, которое служит космическим центром, в котором (или, возможно, лучше: в которой) коренится все сущее. Магическая практика, таким образом, является формой imitatio dei («подражания Богу»), попыткой человека вновь зажечь творческую искру, посредством которой вселенная возникла изнутри Божества. Здесь мы имеем корни теологии, более абстрактной, чем все, что можно найти в агаде или традиции меркавы, по сути, умозрительного и невизуального мистицизма.

«*Сефер Йецира*» была предметом самых разнообразных комментариев в Средние века, причем как рационалисты, так и мистики заявляли на нее свои права. В двенадцатом веке язык и стиль мышления, найденные в этой работе, стали центральными для первых поколений каббалистических писаний, что отразилось в комментариях на нее и в проникновении ее терминологии в другие труды.

Каббалу следует рассматривать как динамичную смесь этих пяти элементов, где тот или иной иногда доминирует. Особенно первый и последний элементы — агадически-мифический элемент и абстрактно-умозрительно-магическая традиция — казалось, соперничали за ведущую роль в формировании нарождающегося каббалистического образа мышления. Конечно, вот перевод следующего фрагмента.

Еврейские эзотерические традиции начали достигать небольших и изолированных общин Западной Европы (некоторые из которых восходили к римским временам), возможно, уже в девятом или десятом веке. То, как эти древние материалы впервые попали к франко-германскому еврейству,

теряется в легендах, но из рукописных свидетельств ясно, что большая часть старой литературы *меркавы* и магической литературы сохранялась среди самых ранних ашкеназских евреев, наряду с их преданностью как *галахе*, так и *агаде*. Эти эзотерические источники изучались особенно группами в Рейнской области, которые добавляли к ним свои собственные размышления о Боге, космосе и тайнах Торы. Из этих кругов в конце двенадцатого и начале тринадцатого века возникло движение, известное историкам как Хасидут Ашкеназ — пиетистское возрождение, основанное на небольших общинах или братствах мистиков, которые посвятили себя высоким стандартам аскетической практики и созерцательной преданности. Эти группы также сыграли ключевую роль в сохранении и дальнейшем развитии эзотерических традиций.

Именно в области южной Франции, называемой Провансом, культурно близкой в период Высокого Средневековья к северной Испании, начала появляться несколько иная версия эзотерических размышлений. Они стали известны под названием Каббала — термин, примененный к этой нарождающейся школе мистической мысли в начале тринадцатого века. Слово означает «традиция»; его использование в этом контексте указывает на то, что каббалисты видели себя консервативным элементом внутри еврейской религиозной общины. Их тайны, как они утверждали, были каббалой — эзотерическими учениями, полученными от древних учителей посредством верной устной передачи из поколения в поколение.

Провансальская еврейская община в двенадцатом веке обладала большим культурным богатством, образуя своего рода мост между духовным наследием еврейского творчества в Испании мусульманских времен и довольно обособленным миром еврейства в ашкеназской, или франко-рейнской, области. Здесь великие труды еврейской философии, включая труды Моше Маймонида (1135–1204), были переведены на иврит, чтобы еврейство, не владеющее арабским оригиналом, могло их оценить. Прованс был великим центром творчества в области *галахи*, религиозного закона, и продолжающегося толкования Талмуда, которое стояло на переднем крае интеллектуальных интересов средневековых евреев. Традиционная гомилетика также культивировалась, и в Провансе редактировались важные труды Мидраша, или гомилетического комментария на Библию. Но в этой довольно «просвещенной» атмосфере поощрялись и другие занятия: грамматика иврита, библейская экзегеза, теология и поэзия — все это процветало среди провансальских евреев. Эти разнообразные и в то же время

взаимосвязанные интеллектуальные традиции культивировались в небольших местных «домах учения», часто под доминирующим влиянием определенных семей, которые хранили в своей среде древние устные традиции.

В этой культурной области примерно в середине двенадцатого века появился ранее не задокументированный вид теософских размышлений, известный в более поздней литературе как Каббала. Происхождение этого духовного и литературного движения неясно и до сих пор много обсуждается. В самой ранней Каббале явно присутствовали элементы ближневосточного происхождения, материалы, связанные с *меркавой* и поздними мидрашистскими текстами, которые существовали на Святой Земле в девятом или десятом веках. Также было сильное влияние элементов, которые должны были появиться и в рейнском хасидизме, что указывает на то, что в какой-то ранний момент эти два движения имели общее происхождение. Но здесь, в Провансе, в кругах мистиков, сочетавших знание этих различных традиций, начал зарождаться новый вид религиозного дискурса. Эти группы, которые, возможно, формировались на протяжении нескольких поколений, известны нам как редакторы одного из самых странных и увлекательных документов в долгой истории еврейской литературы. Этот тонкий том известен как «*Сефер ха-Бахир*», что можно неуклюже перевести как «Книга Ясности». Мы впервые находим упоминание о ней в провансальских трудах второй половины двенадцатого века, и с того времени она имеет непрерывную историю как один из главных формирующих факторов еврейских мистических идей.

«Бахир» принимает форму древнего раввинистического Мидраша, разъясняя библейские фразы, связывая один стих Писания с другим и выстраивая единицы своей собственной мысли вокруг того, что он предлагает в качестве толкования Писания. Он обладает весьма отличительным литературным стилем, диалогичным по форме, но очень лаконичным в изложении. Часто смысл отрывка трудно уловить, даже на самом простом уровне. Подобно старому Мидрашу, он часто использует притчи, проявляя особую любовь к тем, что касаются царей и их дворов, в которых Бог неоднократно сравнивается с «царем из плоти и крови». По форме, таким образом, «Бахир» вполне традиционен. Но как только мы открываем его страницы, чтобы взглянуть на содержание, мы оказываемся в замешательстве:

Откуда мы знаем, что у Авраама была дочь? Из стиха «И Г-сподь благословил Авраама всем» (Быт. 24:1). И написано: «Всякий, кто наречен именем Моим и кого Я сотворил, образовал и устроил для славы Моей» (Ис. 43:7). Было ли это благословение его дочерью, или, может быть, его матерью? Это была его дочь. С чем это можно сравнить? С царем, у которого был верный и совершенный слуга. Он испытывал его различными способами, и слуга прошел все испытания. Сказал царь: «Что мне сделать для этого слуги, или что я могу ему дать? Я могу только передать его моему старшему брату, который может советовать ему, оберегать его и почитать его». Слуга пошел к брату и научился его путям. Старший брат очень полюбил его и назвал его 'возлюбленным': «Семя Авраама, возлюбленного Моего» (Ис. 41:8). Он тоже сказал: «Что я могу ему дать? Что я могу для него сделать? У меня есть прекрасный сосуд, который я изготовил, содержащий драгоценнейшие жемчужины, сокровища царей. Я отдам его ему, и он займет свое место». Таков смысл «Бог благословил Авраама всем».[4]

Читатель, знакомый с Мидрашем (каковым и была предполагаемая аудитория «Бахира»), сразу заметит здесь нечто необычное. Текст просто не работает как Мидраш. Задаются вопросы, на которые не даются ответы, или ответы даются таким образом, что это только добавляет мистификации. Предлагается образ царя, который в данном контексте, безусловно, относится к Богу, и вдруг оказывается, что у этого царя есть старший брат. Дочь Авраама, хорошо известная из более раннего Мидраша, может оказаться его матерью. Что это за вопросы, и что за ответы? У ученого почти возникает соблазн исправить текст!

Если же, с другой стороны, подойти к «Бахиру», имея некоторое представление о методах мистических учителей, особенно на Востоке, текст может показаться менее странным. Несмотря на свое название, цель книги — именно мистифицировать, а не делать что-либо «ясным» в обычном смысле. Здесь путь к ясности лежит через открытие таинственного. Читателя учат осознавать, как многого он не знает, насколько Писание наполнено, казалось бы, непроницаемыми тайнами. «Ты думаешь, что знаешь значение этого стиха? — говорит «Бахир» своему читателю. — Вот толкование, которое

поставит тебя в тупик и покажет, что ты вообще ничего в нем не понимаешь». Все в Торе, будь то рассказ об Аврааме, поэтический стих или неясный правовой момент, намекает на реальность, лежащую за пределами того, чего можно достичь с помощью обычной диалектики как талмудического, так и философского мышления.

По мере чтения «Бахира» становится ясно, что авторы не просто пропагандируют обскурантизм ради него самого. Текст имеет в виду представление, часто выраженное лишь смутно, о мире, который лежит за множеством намеков и тайн слова Писания. Короче говоря, «Бахир» и все последующие каббалисты утверждают, что истинный предмет Писания — это Сам Бог, что откровение — это, по сути, акт божественного самораскрытия. Поскольку большинство людей не смогли бы вынести великий свет, который приходит со знанием Бога, Тора открывает божественность в тайной форме. Писание усеяно намеками на истинную природу «того, что наверху», и на таинственный процесс внутри божественности, который привел к созданию этого мира. Только в экзотерическом, публичном смысле откровение — это прежде всего вопрос божественной воли, обучающий заповедям, которым Израиль должен следовать, чтобы жить праведной жизнью. Внутреннее, эзотерическое откровение — это, скорее, откровение божественной истины, паутина тайн, указывающих на сокровенную природу самого Бога.

Самые ранние документальные свидетельства Каббалы находятся в двух очень разных типах литературных источников. «Бахир» представляет один из них. Наряду с ним существует более теоретическая или абстрактная серия каббалистических писаний. Они впервые появились в семье и близком кругу рабби Авраама бен Давида из Поскьера (ок. 1125–1198), известного провансальского авторитета в области Талмуда. Его сын, рабби Ицхак Слепой (ум. ок. 1235), и другие, связанные с его учебным кружком, включая членов семьи, были авторами кратких комментариев на молитвы и на «Сефер Йецира», а также трактатов об именах Бога, которые отражают непрерывную традицию каббалистической практики в их кругах. Эти трактаты, довольно сухие и абстрактные по сравнению с мифической пышностью «Бахира», указывают на уже довольно четко определенную систему каббалистического созерцания, что позволяет предположить, что их появление после 1150 года может отражать решение раскрыть в письменной форме то, что ранее хранилось в тайне, а не совершенно новый жанр религиозного творчества. Раввинистические круги, в которых впервые была обнаружена Каббала, были

крайне консервативны; трудно представить, чтобы они сами изобрели этот новый вид религиозного языка. Более вероятным кажется, что они видели себя хранителями и передатчиками тайной традиции, переданной им из неизвестных, но в их глазах, несомненно, древних источников.

Контекстом для публикации каббалистических тайн послужили великие духовные волнения, разделившие провансальское еврейство во второй половине двенадцатого века: полемика вокруг философии, и особенно вокруг трудов Моше Маймонида. Этот конфликт достиг апогея с публичным сожжением (доминиканцами, но, возможно, с молчаливого одобрения антимаймонистски настроенных евреев) «Путеводителя растерянных» Маймонида в 1232 году. Окружающая борьба занимала интеллектуальную жизнь провансальской еврейской элиты на протяжении нескольких десятилетий. Как великий авторитет в области *галахи* и кодификатор еврейского закона своей эпохи, Маймонид пользовался огромным уважением. Во многих трудах того времени его просто называют «раввином». Но его работы вызывали немало вопросов относительно степени его теологической ортодоксальности. Не зашел ли Маймонид слишком далеко в своем настоянии на том, что приписывание Библией эмоций, а также телесных атрибутов Богу является формой антропоморфизма, которую необходимо было объяснить иносказательно? Правильно ли, что он черпал так много своей мудрости из нееврейских источников, из греческой и греко-исламской философских традиций? Был ли он прав, отождествляя древние раввинистические упоминания о «Рассказе о Колеснице» и «Рассказе о Сотворении» с метафизикой и физикой, как их преподавали философы? Имел ли он право отвергать определенные старые еврейские эзотерические размышления как недостоверную чушь? И еще более болезненный вопрос в этой культуре, сосредоточенной на законе: как мог раввин придать юридический статус своим собственным аристотелевским философским взглядам, по-видимому, настаивая в начальном разделе своего Кодекса, что любой еврей, не разделяющий его взгляды, является либо идолопоклонником, либо наивным глупцом?

Но суть маймонистской полемики лежала глубже всех этих обвинений, затрагивая самое сердце философского понятия о Божестве (Godhead). Философия настаивала на божественном совершенстве, на неизменном, всезнающем, всемогущем качестве Бога. Если Бог совершенен и неизменен, то Он по необходимости самодостаточен и не нуждается в каких-либо человеческих действиях. Зачем тогда такому Богу заботиться о выполнении

заповедей? Как могла Тора, сосредоточенная на религиозном законе, включая столько ритуальных действий, представлять собой воплощение божественной воли? Маймонид учил, что Бог действительно не «нуждается» в том, чтобы мы исполняли заповеди. Главная цель религиозного соблюдения была образовательной, данным Богом способом взращивания ума, чтобы он обратился к Богу. Но некоторые подозревали, что как только урок будет усвоен, найдутся те, кто сочтет саму форму более не нужной. Более того, ходили слухи, что в некоторых кругах богатого еврейства в мусульманской Испании абстракции философии стали служить оправданием для более вольного взгляда на заповеди и детали их соблюдения.

Некоторые раввины Прованса были глубоко привержены более буквальному прочтению талмудического и мидрашистского наследия, которое оставляло мало места для радикальной рационализации иудаизма, предложенной философами. Другие были знакомы с эзотерическими традициями Рейнской области и северной Франции, которые вступали в конфликт с новой философией отчасти потому, что они, казалось, подчеркивали, а не минимизировали, антропоморфные отрывки в Писании и традиции. Франко-рейнская традиция также допускала сильный магический компонент в религии. Древние размышления о тайных именах Бога и ангелов все еще были в ходу в этих кругах. Использование таких имен для воздействия на божественную волю — что в глазах маймонистов было сущим богохульством — считалось само собой разумеющимся в раннем Ашкеназе, как и веками ранее по всему еврейскому миру.

Тайны Каббалы были обнародованы в середине двенадцатого века как способ борьбы с влиянием маймонистского рационализма. Свобода и подразумеваемая незаинтересованность в человеческих делах Бога философов напугали мистиков и заставили их выйти из глубокого эзотеризма, который до тех пор ограничивал их устной передачей своих учений в закрытых кружках посвященных. Их тайны должны были служить альтернативным объяснением Торы, таким, которое рассматривало Тору и ее заповеди не только как играющие жизненно важную роль в продолжающейся духовной жизни Израиля, но и как имеющие космосохраняющую роль во взгляде на вселенную, который делал их абсолютно необходимыми. Мы увидим это подробнее позже, когда обратимся к реальным учениям каббалистов. Но не случайно, что два из ключевых предметов, обсуждаемых в этих самых ранних каббалистических размышлениях, — это *кавванот*, или тайные смыслы молитвы, и *таамей ха-мицвот*, причины заповедей. Оба эти

элемента интерпретируются таким образом, который настаивает на космической действенности человеческих поступков. Особая концентрация на божественных именах играла существенную роль в ранней Каббале, задавая направление теме, которая будет развиваться на протяжении многих веков каббалистической практики.

Тайные доктрины, впервые преподававшиеся в Провансе, были перенесены через Пиренеи в начале тринадцатого века, вдохновив небольшие кружки мистиков в соседней области Каталонии. Одним из ключевых центров этой деятельности был город Жирона, хорошо известный как родина двух самых важных раввинских фигур той эпохи, рабби Моше бен Нахмана (называемого Нахманидом) и рабби Йоны Жиронди (ок. 1200–1263). Нахманид, возможно, самая уважаемая еврейская интеллектуальная фигура тринадцатого века, является самой важной личностью, связанной с ранним распространением каббалистических тайн. Он был ведущим комментатором Талмуда, толкователем Писания и авторитетом в области права. Его комментарий на Тору включает многочисленные отрывки — большинство кратких и намеренно неясных, но несколько длинных и очень развитых, — в которых он говорит «путем истины», ссылаясь на тайные каббалистические традиции. Наряду с Нахманидом возник несколько обособленный круг каббалистов, включавший двух очень важных учителей, рабби Эзру бен Шломо и рабби Азриэля. Эти фигуры, по-видимому, были более новаторскими, чем Нахманид, в своей каббалистической экзегезе, а также более открытыми к неоплатонической философии Авраама Ибн Эзры и других, которая приобретала доверие в их дни. Нахманид был по существу консервативен в своих каббалистических прочтениях, настаивая на том, что он лишь передает то, что получил от своих учителей, и его взгляд на философскую мысль в целом был довольно негативным. Рабби Эзра, автор комментариев на «Песнь Песней» и некоторые талмудические агадот, и его ученик рабби Азриэль, написавший более крупный трактат об агадот, а также широко цитируемый комментарий на литургию, сочетали наследие «Бахира» с учениями, полученными от рабби Ицхака Слепого и его племянника рабби Ашера бен Давида. Они читали Каббалу в неоплатоническом духе, то есть они видели сфирот (о которых речь пойдет ниже) как упорядоченную серию эманаций, все более удаленных от непознаваемого первоисточника.

Эта каталонская каббалистическая традиция оставалась довольно близкой к первоначальной цели, которую я предположил для публикации каббалистических тайн. Включение Нахманидом открыто каббалистических

ссылок в его очень популярный комментарий на Тору дополняло его яростные полемические нападки в том же труде на философское толкование Торы Маймонидом. Яаков бар Шешет, еще одна ключевая фигура из Жироны, также участвовал в битве против рационалистов. Хотя ни рабби Азриэль, ни рабби Эзра из Жироны не известны как авторы чего-либо за пределами Каббалы, их труды отражают значительную раввинистическую ученость и показывают их принадлежность к тем же традиционалистским и антиаристотелевским кругам. Неоплатонизм, как они обнаружили, был философией, более подходящей для нужд мистиков, таким образом, вновь открыв в еврейском контексте то, что христианские мистики узнали много веков назад.

Тот факт, что фигура такого престижа, как Нахманид, открыто связала себя с публикацией каббалистических учений, несомненно, сделал очень много для принятия этого образа мышления в каталонских и провансальских кругах, где его имя было ведущим в антимаймонистском секторе раввинского руководства. Разъяснение каббалистических отрывков в его комментарии стало способом преподавания и передачи тайного знания среди учеников его ведущего последователя, рабби Шломо бен Адрета (ок. 1235–ок. 1310). Сам Бен Адрет, по-видимому, не был каббалистом; его обширные труды состоят почти полностью из талмудических комментариев и респонсов на галахические запросы. Но его академия предоставила среду для продолжения мистических размышлений. Через эти круги знание было передано рабби Бахье бен Ашеру из Барселоны, современнику Зоара и, возможно, последней великой фигуре каталонской Каббалы.

Примерно в середине тринадцатого века новый центр каббалистической деятельности активизировался в Кастилии, к западу от Каталонии. Вскоре труды этой новой группы, из которой должен был появиться Зоар, затмили труды более раннего каталонского круга как по объему, так и по оригинальности произведений. Писания кастильских каббалистов не характеризовались тем крайне консервативным раввинским подходом, который был придан Каббале такими фигурами, как рабби Ицхак Слепой и Нахманид. Корни этого круга уходили скорее в традицию «Бахира», чем в абстрактный язык ранней провансальской и каталонской Каббалы. Мифическая образность была богато развита в трудах таких фигур, как братья рабби Ицхак и рабби Яаков ха-Кохен и их ученик рабби Моше из

Бургоса. Их труды показывают особое увлечение «левой стороной» божественной эманации и миром демонического.

> *Р. Ицхак ха-Кохен разработал полноценный миф, в котором силы зла были представлены как почти автономные силы, эманировавшие в акте очищения из глубин божественности... Завися от божественного и человеческого в своем существовании, они существуют на пограничных окраинах сфиротического царства и феноменальной вселенной, на самых границах хаоса и небытия. Там они поджидают в засаде Шхину и миры, которые она создает и вскармливает. Таким образом, к картине мира божественной сфиротической иерархии и эманировавшего космоса кастильцы добавляют параллельное, но противоположное царство демонического, служащее источником всего разрушительного в космосе.*
>
> *Эта концепция «эманации левой руки» основана на ряде суггестивных агадических утверждений и библейских стихов... В частности, воображение [кастильских каббалистов] было разожжено... знаменитым изречением Р. Аббаху[5]: «Благословенный Святой, создавал и разрушал миры, прежде чем создал эти, говоря: 'Эти мне угодны. Те мне не были угодны'»... Из этих агадот Р. Ицхак соткал сложный миф, в котором сфира бина на заре времен источала эманации чистой справедливости, абсолютные силы разрушения, чья интенсивность обрекла их на почти немедленное уничтожение. Из остатков этих разрушительных сил возникла иерархия сил чистого суда. Не обладая собственным творческим потенциалом, эти силы онтологически зависимы от божественности и получают энергию от силы, высвобождаемой человеческим прегрешением.[6]*

[5] Мидраш Берешит Рабба 9:2.

[6] Сет Броуди, Космос и Сознание, гл. 1. Язык этой диссертации моего покойного и глубоко оплакиваемого студента также повлиял на некоторые формулировки, встречающиеся в других частях этого Руководства. Я в полной мере признаю свою признательность ему.

Из-за их увлечения мифами о демоническом царстве эта группа была охарактеризована Гершомом Шолемом как «гностический круг» кастильских каббалистов. Их труды оказали большое влияние на дальнейшее развитие каббалистической мысли. Они являются самыми непосредственными предшественниками круга каббалистов, представленного в Зоаре. Мифическое воображение Зоара, достигающее величайших высот в изображении царств зла, имеет свои корни в этой среде. Вероятно, что рабби Моше де Леон, центральная фигура как в написании, так и в распространении Зоара, видел себя учеником этих «гностических» каббалистов. Рабби Тодрос Абулафия, каббалист, который также служил важным политическим лидером кастильского еврейства, является еще одним важным связующим звеном между этими двумя группами. Хотя труды гностического круга были значимы в свое время, они были в основном забыты последующими поколениями каббалистов и не печатались до тех пор, пока сам Шолем не извлек их из редких уцелевших рукописей.

Существует еще одно различие между каталонским и кастильским кругами, которое особенно важно для понимания места Зоара в истории Каббалы. Ранние каббалисты были увлечены происхождением сфиротического мира, посвящая большую часть своих размышлений высшим сфирот и отношению этих сфирот к тому, что лежит за их пределами (подробнее см. в дальнейшем обсуждении). Они также были глубоко привержены полному единству сфиротического мира, даже его цикличности, так что восхождение всех сфирот для соединения с высшей было часто формулируемой целью созерцания. Различные паттерны внутренних связей в верхних мирах отражались в *кавванот* молитв и в понимании ритуальных заповедей, но конечной целью всего этого было полное восстановление божественного единства и восхождение всего к высшей ступени, обозначаемой как *махашава* или *хаскель* («созерцание» или «интеллект»). В кастильских трудах ситуация была совершенно иной. Здесь акцент делался не на высшей, а на нижней части сфиротического мира, особенно на отношениях между «правым» и «левым» и «мужским» и «женским». Противовес демоническим энергиям требовал усиления правосторонней силы божественной любви, и это можно было пробудить человеческой любовью к Богу и исполнением заповедей. По мере развития этих трудов, увлечение брачными таинствами, отраженное в соединении божественного мужского и женского начал, подавило все другие символические интересы. Единение мужской шестой и девятой сфирот с женской десятой стало главным и в некоторых местах почти единственным предметом заботы и

способом объяснения религиозной жизни в целом. Mysterium conjunctionis, или зивуга каддиша, лежит в самом сердце учения Зоара.

В расхождении между этими двумя тенденциями в Каббале мы видим, как мифические и абстракционистские элементы борются в рамках зарождающегося самовыражения мистического духа. Возводя все к самым высотам сфиротического мира, каталонцы голосовали за абстракцию, за Каббалу, которая вела мистика к переживанию Бога, не совсем далекого от разреженного надличностного божества еврейских философов. Кастильцы, возможно, и включили некоторые аспекты неоплатонизма из Жироны, но их дух был совершенно иным. Возможно, отчасти под влиянием возобновившегося контакта с более мифически ориентированными ашкеназскими элементами, а отчасти отражая также романтический трубадурский этос окружающей культуры, они писали в духе, далеком от философии. Здесь мы находим сильный акцент на теургическом, квази-магическом воздействии каббалистической деятельности на внутреннее состояние Божества и на ее действенности в достижении божественного единства и, таким образом, излиянии божественного благословения на нижний мир. Изображения верхнего мира у кастильцев очень красочны, иногда даже приземлены. Увлечение как демоническим, так и сексуальным, которое характеризует их работы, придало Каббале опасный и почти запретный оттенок, что, несомненно, способствовало ее привлекательности как в свое время, так и в последующих поколениях.

Возникновение каббалистического учения более сложно и туманно, чем было описано в предыдущих абзацах. Отношения между Каббалой и некоторыми поздними формами мидрашистской литературы до сих пор не совсем ясны. Характер и степень контактов между ранними каббалистами и немецкими хасидскими кругами, особенно как это отражено в трудах рабби Элазара из Вормса (ок. 1165–ок. 1230), продолжают озадачивать ученых. Группа абстрактных мистических трудов, известных как «Сифрей ха-Ийюн», или «Книги Созерцания», где-то вписывается в эту головоломку, но точная дата и отношение этих трудов к другим частям дозоарического корпуса все еще обсуждаются учеными. Истоки весьма самобытной школы «пророческой» или «экстатической» Каббалы, преподаваемой рабби Авраамом Абулафией (1240–после 1292), хотя и имеют мало связи с Зоаром, также потребовали бы рассмотрения в полной картине возникновения каббалистической мысли. Но этого очень краткого обзора основных школ и

тем должно быть достаточно, чтобы изложить контекст, из которого возник Зоар и в рамках которого его лучше всего понимать.

Последняя четверть тринадцатого века была периодом большого творческого расширения среди каббалистов Кастилии. Сфиротическая Каббала, подробно описанная в трудах таких известных фигур, как Моше де Леон, Тодрос Абулафия, Йосеф Гикатилла, Ицхак Ибн Сахула, Йосеф бен Шалом Ашкенази, Йосеф Анхелет и Йосеф из Хамадана (?), все датируемые периодом между 1280 и 1310 годами, составляет значительный и очень разнообразный корпус сочинений, даже если оставить в стороне сам Зоар. Именно в этом кругу начали циркулировать фрагменты более поэтического сочинения, написанного в основном на возвышенном и таинственном арамейском, а не на иврите. Эти фрагменты, созданные в течение одного или двух поколений, но редактировавшиеся на протяжении последующих полутора веков, известны миру как Зоар.

Учения Каббалистов: Десять Сефирот

Каббала представляет собой радикальный отход от любой ранее известной версии иудаизма, особенно в области теологии. Хотя каббалисты оставались верными последователями нормативной еврейской практики, определяемой *галахой*, теологическая система смыслов, лежавшая в основе их иудаизма, была полностью реконструирована. Бог каббалистов — это не могущественный, страстный Вождь и Возлюбленный своего народа, которого мы находим в Еврейской Библии; не мудрый Судья и любящий Отец раввинистической *агады*; и не восседающий на престоле Царь визионеров *меркавы*. Бог каббалистов также резко отличается от все более абстрактных представлений о божестве, созданных еврейскими философами в Средние века, начиная с Саадии Гаона в десятом веке и достигая кульминации в лице Маймонида, чьи труды часто служат фоном, являясь объектом каббалистической полемики. Образ Бога, который впервые появился в «Сефер ха-Бахир» и был разработан несколькими поколениями каббалистов, пока не достиг своего высшего поэтического выражения в Зоаре, — это Бог множественных мифических сил (potencies), неясных сущностей, ускользающих от точного определения, но описываемых через удивительную паутину образов, притч и библейских аллюзий. Вместе эти сущности составляют божественное царство; «Бог» — это коллективная совокупность этих сил и их внутренних взаимоотношений. Динамическое взаимодействие между этими силами является сущностным мифом Каббалы, истинным внутренним смыслом, по мнению ее приверженцев, как Торы, так и самой человеческой жизни.

Описывая Бога каббалистов как мифическую фигуру, я имею в виду, что фрагментарные повествования и толкования Писания, найденные в «Бахире» и других ранних каббалистических трудах, относятся к тайной внутренней жизни Бога, таким образом приподнимая завесу над древней еврейской настойчивостью на монотеизме и открывая сложное и многогранное божественное царство. В резком контрасте с известным древним изречением Бен-Сиры[1] («Не ищи того, что слишком дивно для тебя; не исследуй того, что выше тебя»), эти труды как раз и стремятся проникнуть во внутренний божественный мир и дать читателю намеки на богатую и сложную жизнь, которую можно там найти.

[1] Знаменитый учитель мудрости, ок. 100 г. до н.э., предполагаемый автор «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», или «Книги Сираха».

Конечно, о явном политеизме (подобном тому, что был у языческих гностических групп поздней античности) не может быть и речи здесь, в сердце средневекового еврейства, которое определяло себя через гордую и преданную приверженность вере в Божественное Единство. То, что мы, по-видимому, обнаруживаем в ранней Каббале, — это различные стадии божественной жизни, элементы внутри Божества, которые взаимодействуют друг с другом. В «Бахире» эти силы взаимодействуют довольно свободно и таинственно; устойчивая схема взаимоотношений как-то смутно проглядывает на заднем плане, но не представлена ясно. Однако есть один отрывок, несомненно, определивший дальнейшее развитие Каббалы, который перечисляет эти силы как десять, устанавливая их параллельно десяти речениям («Да будет...»)[2] *(Мишна Авот 5:1)*, которыми Бог сотворил мир. Этот отрывок можно рассматривать как самое раннее квази-систематическое изложение каббалистического учения, и поэтому его необходимо процитировать достаточно подробно:

> *Что такое десять речений? Первое — верховный венец, благословенно имя Его и народ Его. А кто Его народ? Израиль, как говорит Писание: «Знайте, что Г-СПОДЬ есть Бог; Он сотворил нас, и не [согласно согласному написанию: Ло] мы сами» (Пс. 100:3). Читай же: «Мы от Алеф [Ло]» — чтобы постичь и познать Единого из Единых, объединенного во всех Своих именах.*
>
> *Второе: мудрость, как написано: «Г-СПОДЬ приобрел меня в начале пути Своего, прежде древних деяний Своих» (Притч. 8:22). И нет «начала», кроме мудрости, как сказано: «Начало мудрости — страх Г-СПОДЕНЬ» (Пс. 110:11).*
>
> *Третье: каменоломня Торы, сокровищница мудрости, каменоломня духа Божьего, высеченная духом Божьим. Это учит, что Бог высек все буквы Торы, выгравировав их духом, отливая в ней Свои формы. Так говорит Писание: «Нет твердыни [цур], как Бог наш» (I Цар. 2:2). Читай же: «Нет ваятеля [цайяр], как Бог наш».*
>
> *Что есть четвертое? Четвертое — это праведность Бога, Его милости и благодеяния ко всему миру. Это правая рука Бога.*
>
> *Что есть пятое? Пятое — это великий огонь Бога, о котором сказано: «Да не увижу я более сего великого огня, дабы я не умер» (Втор. 18:16). Это левая рука Бога...*

Шестое — это украшенный, славный, восхитительный престол славы, дом мира грядущего. Место его выгравировано в мудрости, как сказано: «И сказал Бог: ‘Да будет свет’. И стал свет» (Быт. 1:3)...

Ты сказал «престол»? Но мы ведь говорили[3] (Мишна Авот 4:13), что это венец Бога, о котором было научено: «Израиль был увенчан тремя венцами: венцом священства, венцом царства и венцом Торы, который выше обоих». Истинно, есть венец священнический, над ним венец царский, а венец Торы — над ними обоими. С чем это можно сравнить? У царя был драгоценный и благоуханный сосуд, который он очень любил. Иногда он возлагает его себе на голову; это — тфилин [филактерии] на голове. Иногда он берет его в руку, в узел тфилин. Иногда он одалживает его своему сыну, чтобы он пребывал с ним. Иногда его называют его престолом, ибо он берет его в руку как амулет, подобно престолу [чаше?]...

Седьмое — это равнины небесные. И почему они называются небесами? Ибо они круглы, как голова, уча, что вода справа от них, а огонь слева, в то время как они находятся в центре. Это Ша-Ма-ЙиМ («небеса»), от эШ («огонь») и МаЙиМ («вода»), приносящие мир между ними. Пришел огонь и нашел на своей стороне свойство огня; пришла вода и нашла на своей стороне свойство воды. Так, «Он творит мир в высотах Своих» (Иов 25:2).

Седьмое? Но ведь их всего шесть [имея в виду шесть направлений]! Но вот святой дворец, который несет их все. Он считается за два, и потому седьмой. Что это? [Как] созерцание не имеет конца или предела, так и это место не имеет ни конца, ни предела.

Седьмое — это космический восток, откуда происходит семя Израиля. Ибо позвоночник черпает из разума и достигает фаллоса, откуда происходит семя. Так говорит Писание: «От востока приведу семя твое» (Ис. 43:5). Когда Израиль хорош пред Вездесущим, «приведу семя твое» и у вас будет новое семя. Но когда Израиль плох, семя от того, что уже пришло в мир, как написано: «Род приходит, и род уходит» (Еккл. 1:4). Это учит, что оно уже пришло. И что такое (Ис. 43:5, продолжение) «и от запада соберу тебя»? От того места, что вечно обращено к западу. Почему оно называется «запад» (маарав)? Потому что там все семя смешивается (митъарев). С чем

это можно сравнить? С сыном царя, у которого была прекрасная и скромная невеста в его покоях. Он брал великое богатство из дома своего отца и приносил ей. Она постоянно все это брала и прятала, смешивая все вместе. Спустя время он захотел увидеть, что он собрал и накопил. Так, «и от запада (или 'собрания') соберу тебя». И что это? Дом его отца, поскольку «от востока приведу семя твое», уча, что он приносит с востока и сеет на западе. После этого он собирает то, что посеял.

Что есть восьмое? У Бога есть некий праведник в Его мире, который возлюблен Им, потому что он поддерживает весь мир. Он его основание, его опора, тот, кто насыщает его, заставляет его расти и радует его. Он любим и дорог как вверху, так и внизу, считается грозным и великим как вверху, так и внизу, правильным и принятым как вверху, так и внизу, основанием всех душ. Ты говоришь «основание душ» и называешь его восьмым? Но сказано: «В седьмой день Он почил и обрёл душу!» (Исх. 31:17)... С чем это можно сравнить? С царем, у которого было семь садов. В центральном саду был прекрасный фонтан, исходящий из источника живых вод. Он орошал три сада справа от себя и три слева. Всякий раз, когда он делал свою работу или наполнялся, все они радовались. Они говорили о нем: Ради нас он наполняется. Он орошал их и заставлял их расти; они тихо ждали его, и он орошал все семь. Но сказано: «От востока приведу семя твое». Был ли он одним из них, пока орошал их? Я бы скорее сказал, что он орошал сердце, а затем сердце орошало их всех...

Почему ты сказал «восьмой»? Потому что восьмерка начиналась и заканчивалась с него, в счете. Но в действии он — седьмой. Что это? На нем ты начинаешь считать восемь дней до обрезания. Но разве их восемь [если считать с первого дня]? Их всего семь! Почему же тогда Бог сказал «восемь»? Из-за восьми человеческих конечностей. Что это? Правая и левая рука, правая и левая нога, голова, туловище, место завета в центре и партнерша-женщина, его жена. Так говорит Писание: «И прилепится к жене своей, и будут одна плоть» (Быт. 2:24). Таким образом, восемь, и дни до обрезания параллельны им. Но эти восемь на самом деле всего лишь семь, поскольку туловище и фаллос — одно. Таким образом, восемь.

Что есть девять? Он сказал ему: Девятое и десятое вместе, одно против другого. Одно выше другого на расстояние в пятьсот лет. Это два колесоподобных существа, одно склоняется к северу, а другое к западу, достигая земли внизу. Почему «внизу»? Последняя из семи земель внизу, конец Божьей Шхины, под Его стопами, о чем говорит Писание: «Небеса — престол Мой, а земля — подножие ног Моих» (Ис. 66:1). Там вечность нижнего мира, как сказано: «Во веки веков» (Ис. 34:10). Что такое «веки веков»? «Век» — один, тот, что обращен к западу. Второй за ним — тот, что обращен к северу. Третий — тот, что внизу. Третий? Но ты сказал: «Два колеса колесницы»! Но конец Шхины — это тоже вечность. Так, «веки веков» — один «век» и два «века» — это составляет три.[4] *(Бахир (изд. Шолем/Абрамс), #96–115)*

Если мы попытаемся спросить, где находится «Бог» в этой сложной, детализированной и в то же время какой-то совершенно расплывчатой картине, ответ будет непростым. Что мы подразумеваем под «Богом»? Бог — это Тот, кто восседает на престоле? Тогда «Он» должен быть выше шестой сущности. Но подождите — престол также является и венцом! Но нет, «корона» — это первая из этих сущностей! И кто увенчан — Бог или Израиль? Давайте тогда представим Бога как фигуру в центре, ту, от которой исходят все направления. Но это делает «Его» седьмой сущностью, идентичной дворцу. Как все эти другие сущности могут быть «выше» Бога?

Бог «Бахира» — это вся та неуловимая совокупность, которая возникает из смелой и крайне несистематичной группы образов, составляющих книгу. Нет Бога *за пределами*, который обладал бы этими силами или использовал бы их. Они очень далеки от мира божественных «атрибутов», о которых средневековые философы писали с такой осторожностью и точностью, и с которыми более поздние апологеты пытались их отождествить. Здесь мы имеем Бога, который является мифической вселенной, *плеромой*, или полнотой божественных сил, если заимствовать термин из мира древней гностической религии.

Здесь речь идет о группе божественных сущностей, которые в ранних каббалистических источниках, помимо «Бахира», называются *сфирот*. Этот термин происходит из «Сефер Йецира», где он относится к десяти первоначальным числам, которые, наряду с двадцатью двумя буквами еврейского алфавита, составляют «тридцать два чудесных пути мудрости» или сущностную структуру бытия. Перечисление в «Бахире» десяти таких

сил (девятая и десятая кажутся в этом списке чем-то вроде запоздалой мысли, происходя от двух ангелов, Метатрона и Сандальфона, которые стоят по обе стороны от божественного престола) отражает этап его редактирования, когда мифические традиции различного происхождения организовывались в свободную систему ассоциаций. Десять *сфирот* из «Сефер Йецира», наряду с десятью божественными «речениями» творения, были здесь переосмыслены как основа для этой схемы мифических сил или сущностей, вокруг которой теперь упорядочены теософские размышления каббалистов.

Мы не можем полностью разъяснить все образы, встречающиеся в этом отрывке, и это отвлекло бы нас от нашей задачи поиска корней системы, которая достигает полного развития лишь позже, в поколении Зоара. Но примечательно, что здесь видное место занимает образность, заимствованная из мира природы: сады, фонтаны и части человеческого тела — все это символы внутренних божественных сущностей. Сексуальный союз, оплодотворение и рождение явно подразумеваются принесением семени в дом невесты и сбором семени «на западе». Текст также содержит самое раннее достаточно ясное еврейское упоминание о вере в реинкарнацию («семя от того, что уже пришло в мир»), которая позже станет основой каббалистической веры. Эти природные символы сочетаются с элементами из еврейского культа и раввинистической традиции: три венца, божественный престол, *тфилин* и обрезание на восьмой день. Они тоже теперь отвлечены от своего первоначального значения, чтобы указывать на некий аспект этой таинственной и сложной картины божественной внутренней жизни.

Не относящиеся к «Бахиру» труды ранней Каббалы предлагают несколько иную картину. Здесь начинает появляться термин *Эйн Соф* как скрытый источник, из которого возникают эти десять *сфирот*. Первоначально будучи частью наречной фразы, означающей «бесконечно», *Эйн Соф* используется в этом контексте в субстантивном смысле для обозначения «Бесконечного» или «того, что за пределами всех границ». *Эйн Соф* относится к бесконечному и неопределимому резервуару божественности, к изначальному источнику, из которого все проистекает. *Эйн Соф* абсолютно трансцендентен в том смысле, что никакие слова не могут его описать, никакой разум не может его постичь. Но он также и вездесущ в смысле старого раввинистического изречения: «Он есть место мира»[5]. Сказать, что *Эйн Соф* «там», а не «здесь», было бы полным искажением понятия. Ничто не может существовать вне *Эйн Соф*. Таким образом, не совсем точно

говорить, что *сфирот* «возникают» или «выходят из» *Эйн Соф*. В скрытых пределах бесконечности, образом, который по необходимости ускользает от человеческого понимания, пробуждается изначальное желание, легчайшая рябь в тишине космического одиночества. Это желание (не изменение, как спешит добавить более философски ориентированный каббалист, а аспект реальности, который был там всегда) влечет бесконечный колодец энергии, называемый *Эйн Соф*, к самовыражению, к становлению явным или к конкретизации, которая начинается с тончайших шагов, движется к появлению «Бога» как божественной персоны, проявляет свой спектр энергий в «полноте» десяти *сфирот*, а затем переливается через край изобилия, чтобы создать все «нижние» миры, включая, как свое самое низшее проявление, материальную вселенную. Таким образом, *сфирот* — это откровение, делающее более доступным то, что все время существовало в *Эйн Соф*.

Сфирот составляют предмет почти всего каббалистического дискурса, включая дискурс Зоара. Поэтому крайне важно, чтобы мы понимали их во всей их сложности, включая тонкие и часто неуловимые схемы мысли, встречающиеся при их обсуждении. Начиная с неоплатонической версии Каббалы, мы можем рассматривать *сфирот* через временные или пространственные линзы как стадии или ступени в самопроявлении Божества. Как стадии в непрерывном процессе внутреннего божественного откровения, *сфирот* будут возникать одна за другой, каждая происходя от предыдущей и завися от нее. Действительно, каббалисты используют как временную, так и пространственную образность. Нижние семь *сфирот* называются днями, каждый из которых следует за теми, что были до него. Пространственная образность изобилует во многих диаграммах, предлагаемых каббалистами, с концентрическими кругами или расположениями обычно круглых сущностей в различных схемах взаимоотношений.

Но *сфирот* существуют ни во времени, ни в пространстве. Они представляют собой внутреннюю божественную реальность, которая предшествует этим способам разделения бытия, хотя и время, и пространство происходят из нее. Слово *сфира* как число представляет собой высокий уровень метафизической абстракции. В «Сефер Йецира» *сфирот* кажутся числовыми «строительными блоками» реальности; существование *сфирот* указывает на определенную множественность или многогранность внутри божественного единства, на пробное «много» внутри абсолютного Одного.

Это означает, что единство Бога имеет динамическую сторону; это единство, которое не является простым и недифференцированным, но кишит энергией, жизнью и страстью. В этом единстве существуют даже напряжения и силы, которые тянут в противоположных направлениях, так что для каббалиста *йихуд ха-шем*, ранее понимавшийся как провозглашение единства Бога, теперь означает *осуществление* единства Бога, гармоничное соединение *сфирот*, чтобы единая энергия могла течь через них.

Может быть полезно думать о *сфирот* как о способе каббалистов ответить на классический вопрос всего мистицизма, который мы находим во многих традициях. «Если все едино, — спрашивает мистик, — откуда берется многое?» Мистик знает, часто описывает и жаждет вернуться в мир полного недифференцированного единства. В Каббале эта реальность, по сути, лежит за пределами описания и даже превосходит любое возможное повествование о религиозном опыте. Ее называют либо *Эйн Соф*, либо *айин*, царством изначального «ничто», связанного с первой *сфирой*, которая представляет собой лишь пробуждение божественной воли, но остается за пределами какого-либо конкретного содержания. На этом высшем уровне Каббала имеет сильный апофатический элемент, или мистицизм негативного содержания, параллельный «пустоте ума», встречающейся в некоторых других мистических языках. Но даже если *Эйн Соф* формально стоит за пределами как опыта, так и описания, каббалист верит, что это — абсолютная реальность, глубочайшая истина, к которой он стремится. Почему же тогда эта истина так далека от обычного человеческого опыта? Как так получается, что мы живем в феноменальном мире, столь полном разделений, включая самые основные разделения на Бога и мир, на себя и другого? Если унитивное видение мистика действительно представляет реальность, каково отношение между этой истиной и многогранным, дифференцированным миром, в котором мы, кажется, живем? И почему даже Тора, кажется, отражает религиозное мировоззрение, столь отличное от этой высшей мистической истины?

Каббалист решает этот вопрос, который относится как к истокам реальности, так и к ее непрерывной природе, с помощью изящного хода. Множественность начинает возникать внутри Единого настолько тонко, что ее присутствие едва можно обнаружить. К *Эйн Соф* никогда ничего не добавляется, но он постепенно раскрывает себя как содержащий все более дифференцированную реальность. Важнейшим символом этой реальности является открытие *сфирот*, десяти внутри одного. Единство Бога абсолютно;

оно не начинает ряд и не может быть сменено никаким «двумя». «Десять» *сфирот* не следует за «одним» Бога, но содержится в нем, подобно тому как математические десятые доли содержатся в целом. Откровение о десятикратной природе Божества — это повесть о том, как абстрактное божество мистического неоплатонизма проявилось как персонифицированный Бог библейско-раввинистической традиции, и как сотворение этим Богом нижнего мира можно рассматривать как находящееся в континууме «великой цепи бытия», которая непрестанно течет из неописуемого скрытого источника, позволяя существовать всему сущему. Напряжение между философскими и мифическими аспектами Каббалы, на которое я намекал, присутствует в любом описании сфиротического мира, которое можно предложить. Только что приведенное обоснование *сфирот* помещает их в область философского мистицизма, как способ работы с абстрактностью мистической мысли по отношению к конкретной реальности. Но это описание, кажется, имеет довольно мало общего с десятью *сфирот* «Бахира» в переведенном ранее отрывке. Описанная там группа божественных сил была мифической вселенной, построенной на размышлении над Писанием, над притчами раввинов, над типичными мидрашистскими играми слов и над множеством древних эзотерических спекуляций. Каббалу можно понять только как полное слияние этих двух очень разных способов мышления, при этом напряжение между ними никогда полностью не разрешается. *Сфирот*, по сути, можно рассматривать как способ ведения переговоров между абстракцией мистической мысли и крайне конкретным, персонифицированным религиозным языком древнего иудаизма. Поэтическое воображение Зоара бесконечно обогатит мифические изображения сфиротического мира, но система эманаций, разработанная каталонскими каббалистами, также полностью присутствует в сознании его авторов. В более поздней Каббале это напряжение между философскими и мифическими взглядами примет несколько иную форму, проявившись как непрекращающиеся дебаты о том, являются ли *сфирот* «сущностью» божественности или просто «сосудами», в которые единое Божество изливает Свой свет и через которые он преломляется, казалось бы, различными способами.

Теперь мы готовы проследить схему *сфирот* и связанные с ними сущностные символы. Описание в следующих абзацах не суммирует какой-либо конкретный отрывок в одном каббалистическом тексте, но оно пытается предложить обобщенное понимание *сфирот*, как они изображались в

нарождающейся кастильской Каббале конца тринадцатого века. Дальнейшие размышления о значении сфиротической реальности в целом будут оставлены до завершения этого обзора, когда читатель получит детальное представление о системе.

Первая *сфира* представляет собой изначальные пробуждения намерения внутри *Эйн Соф*, возбуждение желания проявиться в разнообразной жизни бытия. В этой *сфире* нет конкретного «содержания»; это желание или интенциональность, внутреннее движение духа, которое потенциально несет в себе все содержание, но фактически не несет никакого. Поэтому каббалисты часто обозначают ее как «Ничто». Это стадия реальности, которая лежит между полным пребыванием внутри Единого и первым проблеском отдельного существования.

Большинство терминов, используемых для описания этой довольно расплывчатой области, апофатичны, описывая ее негативно. «Воздух, который нельзя ухватить» — один из излюбленных терминов; «скрытый свет» — другой. Один из живописных образов, приписываемых этой области, — это венец (корона): *Кетер*, отправная точка космического процесса. Иногда эту ступень бытия называют *Кетер Элион*, Верховный Венец Бога. Этот образ отчасти происходит от изображения десяти *сфирот* в антропной форме, то есть в образе человека. Поскольку эта персонификация является образом царственной особы, высшим проявлением зарождающегося духовного «тела» будет венец. Каббалисты также адаптировали древний миф (восходящий к эпохе, когда словесная молитва заменила животные жертвоприношения) о ежедневном короновании Бога диадемой из слов и букв, созданной из молитв Израиля. Этот венец простирается над головой Бога, самым высоким «местом», которое можно вообразить. Ежедневный обряд коронации, происходящий как на небесах, так и на земле, является центральным для древних традиций *меркавы*, и положение *Кетер* во главе *сфирот* отражает влияние мистицизма *меркавы* на Каббалу. Но мы также должны помнить, что более первичное значение слова *кетер* — это «круг»; именно из этого значения происходит понятие венца. В «Сефер Йецира», самом древнем документе, говорящем о *сфирот*, нам сказано, что *сфирот* — это великий круг, «их конец связан с их началом, а их начало — с их концом». Цикличность *сфирот* будет важна для нас далее в нашем описании.

Из *Кетер* возникает *Хохма* — первая и тончайшая точка «реального» существования. Все вещи, души и моменты времени, которым когда-либо суждено быть, существуют внутри изначальной точки, одновременно

бесконечно малой и неизмеримо великой. (Как и мистики повсюду, каббалисты любят язык парадокса — способ показать, насколько в действительности неадекватны слова для описания этой реальности.)

Переход от *Кетер* к *Хохма*, первый шаг в изначальном процессе, — это переход от небытия к бытию, от чистого потенциала к первой точке реального существования. Каббалисты любят описывать это через свое собственное прочтение стиха из «Гимна Мудрости» Иова: «Мудрость исходит из Ничто» (Иов 28:12). Все разнообразие бытия содержится в *Хохма*, готовое начать свой путь вперед. Здесь мы видим тонкость внутреннего процесса, используемого для описания перехода от недифференцированного единства *Эйн Соф* к разнообразной природе существования. На этих первых двух этапах мы прошли путь лишь от «бесконечности» к «ничто» и оттуда к неизмеримо малой «первоначальной точке» — едва заметный переход. Но мы также совершили путешествие от полного отсутствия дифференциации божественной воли к глубочайшим корням каждого конкретного, потенциально существующего бытия — поистине выдающееся движение.

Но *Хохма*, что означает «мудрость», — это также и изначальное учение, внутренний разум Бога, Тора, которая существует до рождения слов и букв. Как бытие существует здесь в этой предельно концентрированной форме, так же существует и истина или мудрость. Каббалисты основываются на древнем мидрашистском отождествлении Торы с изначальной мудростью и на мидрашистском прочтении «В начале» как «через Мудрость» Бог сотворил мир. Здесь мы начинаем видеть их настойчивость в том, что Творение и Откровение — это процессы-близнецы (бытие и язык, реальное и номинальное), возникающие вместе из скрытого разума Бога. Как первоначальная точка существования, *Хохма* символизируется буквой *йуд*, самой маленькой из букв, первой точкой, из которой будут написаны все остальные буквы. Здесь вся Тора, текст и комментарии, добавляемые к нему в каждом поколении — поистине, вся человеческая мудрость — содержится в одном-единственном *йуде*. Этот *йуд* — первая буква имени Бога. Верхний кончик *йуда* указывает на *Кетер*, который сам обозначается буквой *алеф* или божественным именем *ЭЙЕ*.

Это путешествие от внутреннего божественного Ничто к началу существования — то, что неизбежно порождает двойственность, даже во внутренних мирах. По мере возникновения *Хохма*, она порождает свою пару, называемую *Бина*, или «созерцание» (размышление). *Хохма* описывается как точка света, которая ищет грандиозный зеркальный дворец отражений. Свет,

видимый туда и обратно в этих бесчисленных зеркальных поверхностях, — это один и тот же свет, но бесконечно преображенный и увеличенный в процессе отражения. *Хохма* и *Бина* — это две *сфирот*, неразрывно связанные друг с другом; каждая из них немыслима для нас без другой. *Хохма* слишком тонка и неуловима, чтобы ее можно было обнаружить без ее отражений или отголосков в *Бине*. Зеркальные залы *Бины* были бы темны и непознаваемы без света *Хохмы*. По этой причине каббалисты часто рассматривают их как изначальную пару, прародителей *Абба* и *Имма*, Отца и Мать, глубочайшие полярности мужского и женского начал внутри божественного (и человеческого) «я». Точка и дворец — это также изначальные Мужское и Женское, каждое из которых преображается и достигает полноты в союзе друг с другом. Энергия, исходящая из точки *Хохма*, описывается в основном в метафорах текущего света и воды — словесных картинах, используемых мистиками для разговора об этих самых абстрактных уровнях внутреннего Разума. Но образы сексуального союза никогда не отстают от них; поток света — это также поток семени, который наполняет чрево *Бины* и порождает все дальнейшие ступени в структуре десяти-в-одном Божества, семь «нижних» *сфирот*.

Термины *Хохма* и *Бина* отражают два качества или стадии внутренней умственной деятельности, и действительно, их можно пережить внутри себя как два аспекта разума: первая вспышка интеллекта, творческая искра, и глубина мысли, которая затем поглощает эту искру, формируя и оттачивая ее, принимая в себя. Это передача в терминах ментального процесса того же образа «точки» и «дворца», показывающая, что язык Каббалы можно читать одновременно как миф о космическом происхождении и как описание событий в сознании мистика. *Бина*, таким образом, описывается термином «каменоломня» — скалистое место, из которого высекаются буквы. *Хохма*, вспышка интеллекта, ищет выражения. Будучи сама по себе лишь одной точкой *йуда*, она глубоко врезается в разум в поисках «букв» или языка, через который будет высказана ее истина. Это изначальное формирование языка, все еще безмолвное в разуме, продвигает самораскрывающийся процесс творения на шаг вперед в появлении космоса, Торы и собственного разума мистика. То, что это должно быть именно так, принимается каббалистом как должное, поскольку его разум является микрокосмом того, что существует «наверху», и был создан таким образом, чтобы позволить ему и отражать события на космическом плане, и влиять на них.

Эта первая триада *сфирот* составляет самый изначальный и сокровенный уровень внутреннего божественного мира. Это реальность, которую каббалист регулярно объявляет довольно неясной и находящейся за пределами человеческого понимания, хотя многие ссылки на *каввану*, достигающую *Кетер*, и на единение всех *сфирот* с их источником, как правило, подрывают такие утверждения. Но в большинстве отрывков Зоара *Бина* выступает как чрево бытия, юбилей(йовель), в котором все возвращается к своему источнику, объект *тешувы* («обращения», «возвращения») — короче говоря, высший объект религиозного поиска возвращения к источнику. Из чрева *Бины* истекают семь «нижних» *сфирот*, составляющих семь аспектов божественной персоны. Вместе они образуют Бога, который является объектом поклонения, и Того, чей образ отражен в каждой человеческой душе. Божественное «Я», как его понимает Каббала, — это взаимодействие этих семи сил или внутренних направлений. Такова же и каждая человеческая личность — образ Божий в мире. (Хасидские учителя восемнадцатого и девятнадцатого веков уделяли большое внимание этому психологическому аспекту учений Каббалы.) Эта «священная структура» внутренней жизни Бога называется в Зоаре *раза де-мехеменута*, «Тайна Веры», и была отточена в бесчисленных образах каббалистами на протяжении веков. Другими словами, «Бог» (здесь имеется в виду Бог библейской и раввинистической традиции) был первым Существом, вышедшим из божественного чрева, изначальной «сущностью», которая обрела форму, когда бесконечные энергии *Эйн Соф* начали сгущаться.

Эти семь *сфирот*, взятые в совокупности, представлены в пространственной области шестью направлениями вокруг центра (в традиции «Сефер Йецира»), а во временной — семью днями недели, кульминацией которых является Шаббат. Под влиянием неоплатонизма каббалисты стали описывать *сфирот* как возникающие последовательно. Опять же, эта последовательность не обязательно временная, поскольку *сфирот* составляют внутреннюю жизнь Б-га (Y-H-V-H), где время не означает то же, что для нас. Последовательность скорее представляет собой внутреннюю логику, где каждая стадия является ответом на то, что идет «до» нее. Структура состоит из двух диалектических триад (наборов из тезиса, антитезиса и синтеза) и конечного проводника восприятия, который также заряжает энергией всю систему «снизу», соответствуя *Кетер* на «верхнем» конце.

Первым проявляется *Хесед*, благодать или любовь Бога. Выход Бога из сокрытия — это акт, наполненный любовью, обещание бесконечного излияния благословения и жизни на все существа, рождение каждого из которых в некотором смысле будет продолжать этот процесс выхода из Единого. Этот дар любви неизмерим и безграничен; безграничное сострадание *Кетер* теперь преобразуется в любовь к каждой конкретной форме и существу, которым когда-либо суждено появиться. Этот канал благодати — это изначальная божественная *шефа*, щедрая и неограниченная любовь Бога. Но божественная мудрость также понимает, что одна лишь любовь — не способ породить «другие» существа и дать им их место. Иудаизм всегда знал, что Бог воплощает как суд, так и любовь. Правильный баланс между этими двумя, вечная борьба самих раввинов (любящих народ так же, как и закон), — это борьба, которую еврейские источники давно видели существующей и в Боге. Поэтому *Хесед* возникает связанным со своей противоположностью, описываемой и как *Дин*, суд Божий, и как *Гвура*, оплот божественной мощи. Это сила, которая измеряет и ограничивает любовь, которая контролирует поток *Хесед* в ответ на нужды, способности и заслуги тех, кто должен ее получить.

Хесед представляет Бога любви, вызывая ответную любовь и в человеческой душе. *Хесед* в душе мистика — это любовь к Богу и ко всем Божьим созданиям, способность продолжать этот божественный поток, передавая другим дар божественной любви. *Гвура* представляет Бога, которого мы, люди, боимся, Того, перед чьей мощью мы стоим в трепете. Каббалисты видели *Хесед* как веру Авраама, описанного пророком как «Авраам, который любил Меня» (Ис. 41:8). Авраам, первый из истинных последователей Бога на земле, стоит параллельно *Хесед*, первому качеству, возникшему внутри Бога. Он — человек любви, тот, кто оставит все позади и последует за Богом через пустыню, готовый отдать все, даже возложить своего возлюбленного сына на алтарь из любви к Богу. *Гвура*, с другой стороны, — это Бог, называемый «страх Ицхака» (Быт. 31:42). Это божественный лик, который видит Ицхак, будучи привязанным к этому алтарю, столкнувшись с Богом, который, как он верит, вот-вот потребует его жизнь. Благочестие Ицхака иного качества, чем у его отца. Трепетное послушание, а не любовь, отмечает его жизненный путь. В Зоаре «страх Ицхака» иногда изображается как Бог ужаса.

Соединение *Хесед* и *Гвуры* — это бесконечно тонкий баланс. Слишком много любви — и нет суда, нет того нравственного требования, которое так

важно для ткани иудаизма. Но слишком много силы или суда — еще хуже. Каббалисты видят этот аспект божественного и человеческого «я» как чреватый опасностью, само место рождения зла. *Гвура* представляет «левую» сторону божественного, когда *сфирот* возникают в человекоподобной форме. Зоар говорит о недовольстве, которое возникает на этой «левой» стороне Бога[6] (это, на самом деле, один из нескольких мифов о происхождении зла, которые можно найти в Зоаре. См. Главу Десятую этой книги для дальнейшего обсуждения). *Гвура* становится нетерпеливой по отношению к *Хесед*, не желая видеть, как суд откладывается во имя любви. Вместо того чтобы позволять любви течь размеренно, *Гвура* ищет некий космический момент, чтобы править в одиночку, чтобы сдержать поток любви. В этот «момент» божественная сила превращается в ярость или гнев; из нее рождаются все силы зла, тьма, возникающая из света Бога, тень божественной вселенной, которая продолжает существовать на протяжении всей истории, поддерживаемая злом, творимым людьми внизу. Здесь мы имеем один из самых важных нравственных уроков Каббалы: суд, не смягченный любовью, порождает зло; власть, одержимая сама собой, становится демонической. Сила зла часто упоминается в Зоаре как *ситра ахра*, «другая сторона», что указывает на то, что она представляет собой параллельную эманацию по отношению к эманации *сфирот*. Но происхождение демонической реальности, которая одновременно и параллельна божественной, и насмехается над ней, не в какой-то «другой» далекой силе. Демоническое рождается из дисбаланса внутри божественного, проистекая в конечном счете из того же источника, что и все остальное, из единого источника бытия.

Как упоминалось ранее, Кастилианские Каббалисты были особенно увлечены этой «эманацией левой стороны». Здесь, как и в древних апокалиптических и гностических писаниях, воображению было позволено порождать свои самые фантастические творения. Временами кажется, что эти авторы описывают поистине дуалистическую вселенную, в которой силы добра и зла противостоят друг другу в вечной борьбе, которая закончится лишь с окончательным искуплением. Особенно поражает в Зоаре творческое воскрешение монстров и демонов, которые странным образом напоминают персонажей из бестиария древнего семитского мифа, побежденных библейским монотеизмом, но все еще отзывающихся эхом в поэзии Псалмов, Иова и нескольких других библейских источников. В Зоаре почти кажется, будто эти предчувствия ужаса были пробуждены от тысячелетнего сна, чтобы вернуться и преследовать новые поколения. Мифотворческое

воображение каббалистов ухватилось за скудные материалы, сохранившиеся в этих стихах и расширенные в некоторых более поздних Мидрашах, чтобы создать мощное и поистине пугающее демоническое воинство, которому суждено было процветать и продолжать развиваться в умах последующих поколений верующих каббалистов.

Этот крайне мифический взгляд на демоническое как на космическую силу нисколько не отменяет ключевой роли, которую иудаизм всегда отводил человеческой ответственности в сотворении зла. Злые силы во вселенной, безусловно, стремятся искушать людей и вести их по пути прегрешения. Но сами эти силы поддерживаются и питаются человеческим злом. Более апологетически настроенные каббалисты настаивают на том, что в Боге существует лишь потенциал зла (как и всякий потенциал), и что негативные силы, исходящие с левой стороны, не имеют никакой власти, пока люди, начиная с греха Адама, не направят свои собственные энергии в сторону зла. Подобно тому как праведники, как мы увидим более подробно позже, могут объединять *сфирот* и приносить благословение миру концентрацией своих духовных сил, так и нечестивцы могут пробуждать зло в космосе путем неверного направления своих собственных внутренних сил. Это также означает, что зло пребывает в каждом человеке, так же как оно существует в космосе в целом. Наше искушение творить зло является результатом того же дисбаланса внутренних сил, который существует внутри божественной космической структуры, по образу которой создан каждый человек. Ни мир Божий, ни человеческое «я» не могут обойтись без *Гвуры*, представленной в человеке самоограничением, силой характера и знанием, как действовать надлежащим образом в данной ситуации. Но мы постоянно должны быть уверены, что через эти ограничения проходит достаточно любви и сострадания, иначе мы рискуем нанести серьезный вред как космосу, так и нашим собственным душам. Гнев, в частности, осуждается каббалистическим этосом, который всегда призывает своих последователей склоняться к «правой» стороне, или стороне *Хесед*, своего «я», следя за тем, чтобы любовь оставалась достаточно сильной и свободной для течения.

Баланс *Хесед* и *Гвуры* приводит к шестой *сфире*, центру сфиротической вселенной. Эта конфигурация в идеале представляет собой личностного Бога библейской и раввинистической традиции. Это Бог, восседающий на престоле, тот, к кому в первую очередь обращена молитва. Находясь между «правыми» и «левыми» силами внутри божественности, «Благословенный Святой» является ключевой фигурой в центральном столпе *сфирот*,

расположенном непосредственно под *Кетер*, божественным началом, которое предшествует всякой двойственности. Шестая *сфира* представлена третьим патриархом, Яковом, также называемым Израилем, — совершенной интеграцией сил Авраама и Ицхака, Богом, который объединяет и уравновешивает любовь и страх. Следует добавить, что это не Яаков из библейских историй, а идеализированный патриарх каббалистического воображения. Уже в более древнем Мидраше Яаков упоминается как «избраннейший среди патриархов», тот, чье «ложе» было совершенным, поскольку все его сыновья были включены в святой народ. Раввины говорят об особой любви Бога к фигуре Яакова, чей «образ был выгравирован на Престоле Славы»[7]*(Вавилонский Талмуд, Шаббат 146a, Хуллин 91b; Берешит Рабба 68:12, 82:2)*. Эти мифические изображения идеализированного патриарха сплетаются каббалистами воедино, чтобы создать фигуру Бога как *йисраэль саба*, «Израиль-Старец», источник благословения для Своих потомков, которые навеки отождествляются как «Дети Израиля».

Неличностные обозначения этой шестой *сфиры* включают *Тиферет* («великолепие»), *мишпат* («сбалансированный суд») и *эмет* («истина»). Три согласные буквы слова *эмет* представляют собой первую, среднюю и последнюю буквы алфавита. Истина простирается через все Бытие, соединяя крайности правого и левого, *Хесед* и *Гвуры*, в единую, целостную личность. Так, шестая *сфира* также описывается как центральный «столп» в Божьем строении вселенной. Заимствуя строку из описания скинии Моисея (Исх. 26:28), изображаемой раввинами как отражение космической структуры, Яаков, или шестая *сфира*, называется «центральным столпом, проходящим от одного конца до другого».

В Яакове, или *Тиферет*, мы достигаем синтеза, который разрешает изначальное напряжение между *Хесед* и *Гвурой*, внутренними «правым» и «левым», любовью и судом. «Благословенный Святой» как личностный Бог также является высшим проявлением, называемым «Израиль», таким образом служа моделью идеализированной человеческой личности. Каждый член дома Израиля причастен к этому Божеству (Godhead), Которое также можно понимать, как тотемное представление Его народа внизу. «Яаков» в этом смысле — совершенный человек, Новый Адам, по мнению мудрецов, — старец с сияющим ликом, простирающий благословение по всему миру. Это также Бог *imitatio dei (иммитация Бога)*. Уравновешивая свою собственную жизнь, Израиль подражает Богу, который стоит в центре между правым и левым, уравновешивая все космические силы. Этот Бог знает их и видит Себя

в них, что означает, что борьба за интеграцию любви и суда — это не только великая человеческая задача, но и отражение космической борьбы. Внутренняя структура психической жизни — это скрытая структура вселенной; именно благодаря этому люди могут познать Бога путем внутреннего созерцания и истинного самопознания.

За ключевой диалектической триадой *Хесед-Гвура-Тиферет* на каббалистической схеме следует вторая триада — *сфирот Нецах*, *Ход* и *Йесод*, расположенные так же, как и те, что над ними. На этом уровне божественности происходит мало нового. Эти *сфирот* по сути являются каналами, через которые высшие энергии проходят на своем пути в десятую *сфиру*, *Малхут* или *Шхину*, источник всей жизни для нижних миров. Исторически говоря, схема развивалась в период между «Бахиром» и Зоаром. В основном неопределенные седьмая и восьмая *сфирот*, *Нецах* и *Ход* в классической Каббале, происходят от двух ангелов, занимавших девятое и десятое места в процитированном ранее отрывке из «Бахира». Эти двое, в свою очередь, являются средневековыми расширениями пары ангелов по имени Метатрон и Сандальфон в более древних источниках, стоящих перед и позади божественного престола. По мере развития Каббалы стало важным, чтобы *Шхина* была десятой *сфирой*, «концом» или «вратами» божественности, находящимися точно в точке перехода между божественностью и нижними мирами. Чтобы это произошло, две самые нижние *сфирот* были «подняты» до уровня боковых опор божественного здания. Они представляют собой два столпа космического храма или два бедра (иногда яички) божественного антропоса.

Единственная основная функция, приписываемая *Нецах* и *Ход* в каббалистических источниках, — это то, что они служат источниками пророчества. Моисей — единственный человек, поднявшийся до уровня *Тиферет*, ставший «женихом Шхины». Другие смертные могут переживать сфиротический мир только в его отражении в *Шхине*, единственном портале, через который они могут войти. (Это «формальный» взгляд каббалистов, хотя эта позиция превышается во многих отрывках в Зоаре и в других местах.) Пророки, кроме Моисея, занимают промежуточное положение, получая свои видения и послания от седьмой и восьмой *сфирот*, что делает пророчество вопросом участия во внутренней сфиротической жизни Бога.

Девятая *сфира* представляет собой соединение воедино всех космических сил, поток всех энергий свыше, теперь снова объединенных в одном месте. В этом смысле девятая *сфира* параллельна второй: *Хохма* начала поток этих

сил из одной точки; теперь *Йесод*, как называется девятая, вновь собирает их и готовится снова направить их поток. Жизненная сила, которая течет среди *сфирот* и оживляет их, часто описывается в метафорах либо света, либо воды — двух изначальных субстанций, которые лучше всего воплощают свободно текущую энергию. Но когда космические силы собираются в *Йесод*, становится ясно, что этот поток также следует рассматривать как мужскую сексуальную энергию, конкретно как семя, которое греческий врач Гален считал происходящим из мозга (*Хохма*), стекающим по спинному мозгу (центральный столп, *Тиферет*), в яички (*Нецах* и *Ход*), а затем в фаллос (*Йесод*). Таким образом, сфиротический процесс ведет к великому союзу девяти *сфирот* вверху, через *Йесод*, с женской *Шхиной*. Она наполняется и оплодотворяется полнотой божественной энергии и, в свою очередь, рождает нижние миры, включая как ангельских существ, так и человеческие души.

Библейская личность, связанная с девятой *сфирой*, — это Иосиф, единственная фигура, регулярно описываемая в раввинистической литературе как *цаддик*, или «праведник». Ему дан этот эпитет, потому что он отверг козни жены Потифара, что делает его символом мужского целомудрия или сексуальной чистоты. Сама *сфира*, таким образом, часто называется *цаддик*, место, где Бог представлен как воплощение нравственной праведности. Так же *Йесод* обозначается как *брит*, или «завет», снова относясь к сексуальной чистоте через завет обрезания.

Но эти символы можно читать по-разному. Девятая *сфира* означает мужскую силу, а также сексуальную чистоту. Каббалисты решительно настаивают на том, что эти цели в идеале идентичны и не должны отделяться друг от друга. Конечно, сексуальное прегрешение и искушение были им хорошо известны; круг Зоара был весьма крайним в своих взглядах на сексуальный грех и на огромный вред, который он мог причинить как душе, так и космосу. Но внутренний мир *сфирот* был полностью свят, местом, где не было греха. Здесь поток мужской энергии представлял только плодородие и благословение. Исполнение всей сфиротической системы, особенно как это виделось в Кастилии, заключалось в союзе этих двух последних *сфирот*. *Йесод*, безусловно, является агентом или нижним проявлением *Тиферет*, истинного жениха из «Песни Песней» или Царя, который вступает в брак с *Матронитой*, *Шхиной*, Великой Госпожой космоса. Но увлечение сексуальным аспектом этого союза очень сильно, особенно в Зоаре, и это

приводит к бесконечным символическим представлениям союза *Йесод* и *Малхут*, женской десятой *сфиры*.

Безусловно, самая богатая сеть символических ассоциаций связана с десятой и последней *сфирой*. Как *Малхут* («царство»), она представляет собой владение, над которым Царь (*Тиферет*) господствует, поддерживая и защищая ее, как истинный царь берет на себя ответственность за свое царство. В то же время, именно этой *сфире* поручено владычество над нижним миром; *Малхут* Благословенного Святого, является правителем нижнего мира. Частое обозначение ее в Зоаре как *Матрониты* (латинское слово в арамейской одежде), Матроны или Великой Госпожи космоса, — это его способ приписать ей этот царственный статус. Библейская личность, связанная с *Малхут*, — это Давид (что несколько удивительно, учитывая ее обычную женственность), символ царской власти. Хотя *Малхут* получает поток всех верхних *сфирот* от *Йесод*, Она имеет особую близость к левой стороне. По этой причине Ее иногда называют «мягким аспектом суда», хотя несколько отрывков Зоара рисуют ее в портретах, казалось бы, безжалостной мстительницы, наказывающей нечестивых. В Зоаре предстает очень сложная картина женственности, варьирующаяся от самой высоко романтизированной до самой пугающей и причудливой.

Последняя *сфира* также называется *Шхина* — древний раввинистический термин для пребывающего божественного присутствия. В раннем Мидраше говорилось, что *Шхина* обитает среди Израиля, следует за ним в изгнание и участвует в его страданиях. В самых поздних фазах мидрашистской литературы начало появляться различие между Богом и Его *Шхиной*, отчасти отражение средневековых философских попыток приписать библейские антропоморфизмы существу, меньшему, чем Творец. В средневековом еврейском воображении это наименование Бога было преобразовано в крылатое божественное существо, парящее над общиной Израиля и защищающее ее от вреда. Каббалисты отождествляют эту *Шхину* с супругой или божественной спутницей Благословенного Святого. Она — десятая *сфира*, следовательно, часть Бога, включенная в божественное единство десяти-в-одном. Но Она трагически изгнана, отдалена от Своего божественного Супруга. Иногда Она рассматривается как соблазненная или захваченная в плен злыми воинствами *ситра ахра*; тогда Бог и праведники внизу должны объединить силы, чтобы освободить Ее. Великая драма религиозной жизни, согласно каббалистам, — это защита *Шхины* от сил зла и соединение Ее со святым Женихом, который вечно Ее ждет. Здесь можно

увидеть, как средневековые евреи адаптировали ценности рыцарства — спасение девы из когтей зла — к своему собственному духовному контексту.

В мидрашистской традиции *Шхина* отождествляется со страданиями общины Израиля и обитает в их среде. Тем не менее, между этими двумя четко сохраняется различие. *Шхина* — это присутствие Бога; *кнесет йисраэль* — это коллективное тело еврейского народа. Иногда «Община Израиля» действительно изображается как ипостасное существо, стоящее в присутствии Бога и ведущее с Ним диалог. Но этот партнер в диалоге всегда отличен от Бога, представляя Его земную возлюбленную. В том, что было, несомненно, их самым смелым символическим ходом, каббалисты объединили эти две фигуры, размыв некогда очевидное различие между человеческой общиной Израиля и их божественной защитницей. Они утверждали, что *Шхина* — это и есть Община Израиля; *кнесет йисраэль* стало еще одним термином для десятой *сфиры*. Находясь точно на границе между божественным и нижними мирами, Она является одновременно и здешним предчувствием Бога, и небесным воплощением Израиля.

Отождествление *Шхины* и *кнесет йисраэль* позволило каббалистам перенять всю мидрашистскую традицию относительно отношений Бога и Израиля и объявить ее своей. В частности, прочтение раввинами «Песни Песней» как любовного диалога между Богом и Израилем теперь было преобразовано в ключевой текст, чтобы создать поэтическую сцену для изображения внутреннего единства Бога как любви мужского и женского начал. Изменение, внесенное здесь в драматическую структуру еврейской веры, невозможно переоценить. Радикальный монотеизм пророков, настаивавший на том, что у Б-га (YHVH) не было иной супруги, кроме Его возлюбленного народа, был теперь отложен в сторону в пользу внутрибожественного романа. Сущностные отношения, которые иудаизм стал изображать, теперь были «тайной веры» — союзом мужского и женского начал в Боге. Земная община Израиля остается партнером Бога и его возлюбленным народом, но теперь Он и они (в частности, каббалисты) разделяют задачу восстановления космического единства, сведения божественных мужского и женского начал лицом к лицу, чтобы светы могли сиять по всей вселенной, чтобы воды жизни могли течь через Нее, питая и поддерживая все миры внизу.

Как женский партнер в божественном мире, десятая *сфира* стала описываться множеством символов, заимствованных как из мира природы, так и из наследия иудаизма, которые классически ассоциируются с

женственностью. Она — луна, темная сама по себе, но принимающая и излучающая свет солнца. Она — море, в которое впадают все воды; земля, жаждущая быть оплодотворенной дождем, падающим с небес. Она — небесный Иерусалим, в который войдет Царь; Она — престол, на котором Он восседает, Храм или скиния, место обитания Его славы. В наиболее откровенной сексуальной символизации, Она — *арон ха-брит*, ковчег завета, то, в чем содержится *брит* или завет (означающий как Тору, так и обрезанный фаллос). Десятая *сфира* — пассивно-восприимчивая женщина по отношению к *сфирот* над Ней, получая их энергии и наполняясь их присутствием внутри Себя. Но Она — правительница, источник жизни и родник всех благословений для миров внизу, включая человеческую душу. Каббалист видит себя преданным почитателем *Шхины*, духовным рыцарем *Матрониты*. Ей никогда нельзя поклоняться отдельно от божественного единства. Действительно, это отделение *Шхины* от сил свыше было ужасным грехом Адама, который привел к изгнанию из Эдема. И все же только через Нее люди имеют доступ к тайнам за ее пределами. Вся молитва направляется через Нее, стремясь наполнить Ее энергией и возвысить Ее, чтобы осуществить сфиротическое единство. Основная функция религиозной жизни, со всеми ее обязанностями и обязательствами, — это пробуждение *Шхины* до состояния любви.

Все миры за пределами божественного исходят от *Шхины*. Она непосредственно окружена богато живописуемым воинством. Иногда эти окружающие существа рассматриваются как ангелы; в других случаях это девы, сопровождающие Невесту под Ее свадебным балдахином. Они обитают и правят в различно описываемых мирах или «дворцах» света и радости. Зоар уделяет много внимания описанию семи таких дворцов с названиями, которые включают «Дворец Любви», «Дворец из сапфирового кирпича» (намек на видение Бога в Исходе 24:10), «Дворец Желания» и так далее. «Дворцы» (*хейхалот*) зоарического мира исторически происходят из остатков древнего мистицизма *меркавы* или *хейхалот*, традиции, которую ко времени Зоара помнили лишь смутно. Помещая *хейхалот* под *Шхиной*, каббалисты хотели сказать, что визионерское восхождение мистика *меркавы* было несколько меньшим видом религиозного опыта, чем их собственное символико-созерцательное восхождение к высотам сфиротической вселенной, восхождение со *Шхиной*, когда Она достигала высших сфер.

Энергия, хранящаяся в *Малхут*, простирается за пределы царства божественной полноты, через эти дворцы света, в нижние миры. Хотя

внутренняя логика эманационного мышления каббалистов, казалось бы, указывает на то, что все существа, включая физическую вселенную, истекают из *Шхины*, средневековое отвращение к ассоциированию Бога с телесностью усложняет картину, оставляя Каббале сложное и несколько двойственное отношение к материальному миру. Мир, в котором мы живем, особенно для Зоара, — это полное смешение божественных и демонических элементов. В нем можно найти как святой отпечаток десяти *сфирот*, так и пугающую структуру многослойных *клиппот*, или демонических «скорлуп».

Теперь, когда мы рассмотрели порядок *сфирот* и некоторые из главных символов, связанных с ними, мы должны вернуться назад и снова спросить, что же мы только что описали. Во что верят каббалисты относительно *сфирот*? Являются ли они реальными «сущностями», отдельными, различимыми реальностями на космическом плане? Могут ли они быть таковыми и при этом все еще находиться внутри Бога, как, по-видимому, настаивают каббалисты? Это отчасти теологический вопрос, поскольку каббалистическая система, кажется, ужасающе близко подходит к политеизму, особенно в той мере, в какой существование *сфирот* воспринимается буквально. Но здесь есть и важный эпистемологический вопрос, поскольку мы стремимся понять природу реальности, которую каббалисты пытались приписать сфиротическому миру.

Двусмысленное отношение к «реальной» природе *сфирот* можно проследить до «Сефер Йецира», того древнего и докаббалистического источника, из которого взят сам термин *сфира*. Там *сфирот* описываются неясным термином *белима*, что может означать «молчание» или «сдерживание», подразумевая некоторые эзотерические оговорки относительно всей дискуссии. Но *белима* многими каббалистическими толкователями читается как *бели ма* — неуклюжий способ сказать «без субстанции», что означает, что *сфирот* существуют на каком-то ином плане, нежели план обыденной реальности. «Сефер Йецира» далее описывает их существование как «пламя, соединенное с углем», по-видимому, изображая их как вырывающиеся языки пламени, которые выскакивают из горящего угля, но не могут существовать отдельно от него.

Хотя некоторым из самых ранних каббалистов действительно приходилось бороться с обвинениями в политеизме, более искушенные критики Каббалы беспокоились, что на самом деле это пантеистическая система, которая полностью компрометирует идею божественной

«инаковости», кажущуюся характерной для более ранней еврейской традиции. Если *Эйн Соф* не имеет конца или предела, все *сфирот* должны существовать внутри него, что делает их скорее аспектами или измерениями единой реальности, чем субстантивными этапами на каком-либо реальном пути к множественности. Но что тогда с «нижними» мирами, поскольку они тоже являются частью великой цепи эманаций, исходящей от *Шхины*? Разве они тоже не являются частью *Эйн Соф*, бесконечного, недифференцированного единого источника жизни? Являются ли кажущиеся множественности и дифференциации этого нижнего мира каким-то образом менее реальными? Что становится с местом зла в пантеистической вселенной? Что с законом и человеческой ответственностью в мире, где все существует в неразрывном континууме с единой самостью Бога?

Каббалистам на протяжении всей истории, включая и сам круг Зоара, приходилось отвечать на эти вызовы, иногда возникавшие в их собственных борющихся умах, а также формулируемые их оппонентами. В источниках встречаются различные взгляды. Некоторые авторы, особенно в 15 и 16 веках, стали довольно апологетичны в отношении каббалистического языка и стремились сочетать его с изначально совершенно иным дискурсом средневековой еврейской философии. Другие, включая авторов Зоара, были ближе к пантеизму, но довольно непоследовательно сочетали его с аспектами дуалистической мифологии и настойчивостью на буквалистском понятии откровения. История Каббалы отражает непрекращающуюся борьбу по этим вопросам, иногда приводящую к весьма оригинальным и творческим попыткам разрешить теологические трудности, возникающие из позиции, которая балансирует между всеобъемлющим мистическим пантеизмом и авторитетно-центрированным религиозным персонализмом. Конфликт между этими двумя подходами можно считать эндемичным для самого предприятия еврейского мистицизма. Мы вернемся к ним позже, в нашем обсуждении Творения в Зоаре.

Было высказано предположение, что величайшим вкладом каббалистов было создание нового религиозного языка на фоне библейского и раввинистического иудаизма. Мистики имели, и время от времени формулировали, ощущение, что они выходят за пределы философии и вступают в царство реальности, которое рациональная мысль не в состоянии постичь. Переход от рационалистической философии к мистическим способам мышления (который рабби Ицхак Слепой описывал как «всасывание» божественного Разума, подобно тому, как ребенок сосет грудь)

ни в коем случае не был спуском с интеллектуальных высот на «более низкое» состояние эмоциональности или страсти. Это была, скорее, интенсификация созерцания, характеризующаяся тем, что понималось как прорыв в новое царство абстракции или «ничто». Однако от маймонистов каббалисты уже получили ощущение неадекватности языка для выражения содержания созерцательного опыта. Бегство философов от антропоморфизма, доведенное до крайности в настоянии Маймонида на том, что описания божественного возможны только в отрицательных терминах (так называемая теория негативных атрибутов), не оставляло причин надеяться, что еще большие глубины поддадутся описанию с помощью какого-либо доступного на тот момент языкового инструмента.

Таким образом, каббалисты создали для себя иной способ говорения, язык, настолько обогащенный сетями символических ассоциаций, что их слова приобрели новую глубину, вызванную этими символическими связями. Для этой цели *сфирот* можно рассматривать не как ипостасные «сущности», а как символические кластеры, связанные ассоциациями, где упоминание или текстовое вхождение любого из них автоматически вызывает в памяти и все остальные. Для этой цели условные названия *сфирот* не имеют особого значения; они просто еще один слой в сложной сети связанных символов.

Возьмем пример, который проиллюстрирует этот момент. Третья *сфира*, условно называемая *Бина*, описывается как «верхний дворец», первый дом божественного света. Как таковая, она (или «Она») также является высшей Скинией или «Первым Храмом». Эта *сфира* также является чревом, из которого рождаются семь сфиротических «дней». Она та, к кому все возвращается, и поэтому называется «изначальная Мать» (*имма илаа*), «покаяние» (*тешува*) и «юбилей» (*йовель*), как мы говорили ранее. Ассоциация с юбилеем также делает Ее «пятьюдесятью» и связывает Ее с праздником Шавуот (Пятидесятница) и, следовательно, с откровением Торы, или проявлением семени *Хохмы*, скрытого внутри Нее. Но *Бина* также означает «понимание», и ясно, что мы говорим и об отдельном аспекте умственной деятельности. *Бина* также является источником языка, каменоломней, из которой высекаются нижние *сфирот* и буквы речи, верхним Эдемом, из которого вытекают сфиротические «реки», и «источником», из которого черпаются воды жизни. Мы могли бы продолжить обогащать этот список множеством других словесных картин. «Шаарей Ора» Йосефа Гикатиллы, великий символарий ранней Каббалы, делает именно это для каждой из *сфирот*.

Для каббалиста каждый раз, когда любое из этих слов появляется в тексте — будь то Тора, молитвенник или талмудическая *агада* — все остальные термины также вызываются в памяти. То же самое верно, особенно в повествовании Зоара, и при виде или переживании любого из природных явлений, которые являются частью такого кластера. Таким образом, наткнуться на источник означало бы подумать также о *тешуве*, о каменоломне, о таинственных пятидесяти и об источнике жизни. Встретить слово «каменоломня» в тексте — например, в «Сефер Йецира» — немедленно вызвало бы в уме образы Матери, юбилея, источника и всего остального. Что же такое эта третья *сфира*, могли бы мы спросить? Правда, каббалисты действительно думали о ней как об ипостаси, как о реальной, хотя и смутно доступной «сущности» или реальности внутри Божества, как об отдельном этапе на пути от полного скрытого единства к самораскрытию. Но с функциональной точки зрения, *Бина* — это также и кластер символов, самородок обогащенной речи, с помощью которого каббалист может стремиться выразить нечто из этой более глубокой, чем доступно, реальности.

Не случайно, что каждый из этих ассоциативных кластеров содержит в себе символы, заимствованные из библейского текста и еврейской традиции, личные фигуры и представления мира природы. В стремлении к языку, который вызывал бы отклик на более глубоких уровнях человеческой души, каббалисты заново открыли великую силу природных символов. Включение таких терминов, как солнце и небо (*Тиферет*), луна, море и земля (*Малхут*), рассвет и закат (*Хесед* и *Гвура*) в свой символический репертуар, значительно усилило чувство трепета и величия, вызываемое каждым из символических кластеров. Раввинистический иудаизм в основном отвернулся от великолепных призывов к чудесам Божьим в Творении, так волнующе описанных в псалмах и у пророков. Для раввинов величие Бога проявлялось в первую очередь в глубинах Торы и в ее толковании, а не в красотах природы. Но средневековый интерес как к астрономии, так и к астрологии в сочетании с неоплатонической философией породил то, что было названо космической духовностью, которая видела в небесных сферах великое свидетельство славы Божьей. Каббала является частью этого явления. Не случайно Зоар с большой частотой и страстью обращается к текстам из тех частей Библии, которые прославляют творение Божье. Писания этих древних поэтов напрямую вплетаются в сеть терминов и ассоциаций, составляющих каббалистический символизм.

В дополнение к ассоциациям, найденным внутри каждого символического кластера, существуют группы или паттерны *сфирот*, которые также порождают скачки ассоциативного мышления. Связь, например, *Хесед-Гвура-Тиферет* с тремя библейскими патриархами определяет особый вид связи между этими тремя. Затем это соединяет их с первыми тремя благословениями молитвы «Амида» (центральной молитвы еврейского богослужения, читаемой трижды в день), также связанными с патриархами. Другие триады в традиции вполне могли бы быть гомилетически отождествлены с этой фиксированной группой из трех. Отождествление четырех сторон света с *Хесед-Гвура-Тиферет-Малхут* функционирует аналогичным образом, задавая образец для «обнаружения» других четверок как связанных с этими. Связи между самой верхней триадой *сфирот* и нижним септетом, особенно *Малхут*, также имеют большое значение. *Хохма* и *Бина* иногда изображаются как «отец» и «мать» для нижних *сфирот*. Иногда эта «родительская» связь отражает питание или источник энергии. И *Йесод*, и *Малхут* тесно связаны с *Хохмой* таким образом. Но в других отрывках отношения скорее структурно параллельны. *Бина* — это «верхний мир», подобие которого отражено в *Малхут*, «нижнем мире» в сфиротическом царстве. Эти два женских элемента внутри Божества иногда изображаются как Лия и Рахиль, две жены Яакова, который стоит между ними. Но в других местах они — «мать» и «невеста» Яакова-Израиля. Мужская фигура Бога стоит между матерью и женой, двумя женщинами, которые оказывают огромное влияние на ход Его жизни, так же как и Его почитатели на земле.

Все эти паттерны ассоциаций, и многие другие, обогатили инструментарий, доступный проповедникам, помогая соединить каббалистическую мысль и еврейское гомилетическое воображение в связи, которая становилась все крепче на протяжении веков. Они в значительной степени объясняют большой успех Каббалы в захвате и удержании своего влияния на религиозное сознание еврейства до зари современности. Сложные и очень наглядные формы символической ассоциации, допускаемые сфиротической системой, стимулировали творческое мышление многих толкователей и предоставляли глубокий языковой инструмент, в котором могли быть выражены как идеи, так и переживания. Поздние поколения, стремясь расширить «поле» такого творчества, склонялись к все более расширяющимся усложнениям системы. К ним относились интеграция четырех «миров», каждый из которых содержал ту же десятикратную структуру, и ощущение, что каждая из *сфирот* содержала в себе элементы

всех остальных. Символическая «сетка», таким образом, расширилась с десяти до сорока, а затем до четырехсот. Однако этого нет в Зоаре, где богатство фантазии и самого языка являются достаточными средствами для творческого воображения. Фактически, можно сказать, что только угасание этой творческой искры в более поздних поколениях заставило каббалистов полагаться на умножение категорий.

ЧАСТЬ II ЧТО ТАКОЕ ЗОАР?

Зоар: Мидраш на Тору

В том виде, в каком современный читатель встречает оригинал, Зоар представляет собой трехтомный труд, насчитывающий около тысячи шестисот in-folio (когда считаются листы, а не страницы) страниц, упорядоченный в форме комментария на Тору.

Первый том охватывает Зоар на книгу Бытия, второй том охватывает книгу Исход, а третий том комментирует оставшиеся три книги Торы. Текст разделен на гомилии (религиозно-аналитические проповеди) по недельным главам Торы, принимая форму древнего Мидраша. Однако в эту форму включены длинные отступления и подразделы Зоара, которые на самом деле не имеют отношения к этой мидрашистской структуре и, кажется, довольно произвольно помещены в ту или иную главу Торы. Дополнением к трем томам является «Зоар Хадаш» («Новый Зоар») — сборник материалов, которые были опущены в самых ранних печатных изданиях Зоара, но позже извлечены из рукописных источников. Здесь мы находим дополнения к главам Торы, а также частичные комментарии на книги Руфь, Плач Иеремии и Песнь Песней. Другим трудом, обычно считающимся частью литературы Зоара, является «Тикуней Зоар» — каббалистический комментарий на начальный стих книги Бытия, который разъясняет его семьюдесятью способами. Этот труд, наряду с отрывками «Раайа Мехемна», или «Верный Пастырь», опубликованными в самом Зоаре и в основном принимающими форму комментария на заповеди, рассматривается современными учеными как работа несколько более позднего каббалиста, который, возможно, творил в первые десятилетия четырнадцатого века и видел себя продолжателем традиции Зоара.

Основная часть Зоара принимает форму Мидраша: собрание гомилетических разъяснений библейского текста. Зоар полностью погружается в Мидраш как литературный жанр, хотя эта форма письма считалась устаревшей в то время и в том месте, где был составлен Зоар. Его авторы были особенно сведущи в *агаде* и использовали ее изобретательно,

часто убедительно изображая себя древними мидрашистскими учителями, но анахронизм их стиля был преднамеренным. Зоар — это попытка воссоздать форму дискурса, которая казалась бы уместной для произведения, происходящего из круга его главного говорящего, рабби Шимона бен Йохая, жившего на Земле Израиля в период Мишны, во 2-ом веке нашей эры. Фактически, этот средневековый Мидраш основан на доскональном знании всей предшествующей еврейской традиции, включая раввинистические, философские и эзотерические труды. Его цель, как быстро становится ясно читателю, выходит далеко за рамки древнего Мидраша. Зоар стремится ни много ни мало как вложить каббалистическую традицию, в том виде, в каком она развивалась на протяжении предшествующих веков, в уста этих глубоко почитаемых мудрецов древности и использовать их как свой рупор, чтобы показать читателю, что вся Тора живет каббалистическими тайнами и скрытыми ссылками на «тайну веры», как ее учили каббалисты. В этом смысле Зоар можно рассматривать как попытку создать новый Мидраш или, как выразился один ученый, осуществить ренессанс мидрашистского искусства в Средние века.

Гомилиям старого Мидраша часто предшествовала серия «вступлений», проэмиев (вступлений), в которых гомилист демонстрировал свое мастерство, пробираясь через ряд библейских ассоциаций, в конечном итоге подводящих к рассматриваемой теме. Зоар тоже использует такие вступления, но с совершенно иной целью. Здесь проповедник хочет «открыть» сам библейский стих, снять его внешнюю оболочку и найти его тайный смысл. Таким образом, сам стих может служить вступлением или вратами в «высший» мир для того, кто его читает. Это подводит нас ближе к реальной цели зоарической экзегезы. Зоар хочет ввести читателя внутрь божественной жизни. Он хочет постоянно пересказывать историю потока *сфирот*, их стремлений и союза, пробуждения любви наверху и того, как это пробуждение заставляет благословение течь по всем мирам. Это сущностная история Каббалы, и Зоар находит ее в стихе за стихом, в главе за главой текста Торы. Но каждый пересказ предлагает новую и часто поразительно иную перспективу на эту сущностную истину. Зоар постоянно обогащает каббалистическое повествование, пересказывая его с точки зрения все нового герменевтического прозрения. На каждой странице очередной стих, слово или рассказ Торы открывается или «раскрывается», чтобы явить новое прозрение в великую историю Зоара — то, что он предлагает как истину Торы, космоса и души читателя.

В серии гомилий различных говорящих на конкретный стих или момент в тексте Писания, Зоар проводит своих читателей через множество слоев понимания, от поверхностного уровня «простого» смысла до все более глубоких откровений. В этом процессе раскрывается огромная любовь к языку; игра слов и тонкие переосмысления часто служат путями, ведущими к полной перестройке рассматриваемого отрывка Писания. По этой причине лучшие читатели Зоара, как традиционные, так и современные, — это те, кто разделяет его бесконечное увлечение тайной слов и букв, включая как их слуховые, так и графические (или «устные» и «письменные») проявления.

Другие каббалисты, современники Зоара, также предлагали многоуровневые прочтения Писания. Сразу на ум приходит рабби Бахья бен Ашер из Барселоны. Его комментарий на Тору, написанный в 1290-х годах, предлагает самый ясный пример четырехчастного толкования Писания в его еврейской форме: стих за стихом читается сначала в его простом смысле, затем согласно «пути Мидраша», «пути интеллекта» или философской аллегории, и «пути Каббалы». Работа рабби Бахьи на самом деле важна как один из самых ранних источников цитат из Зоара.

Зоар не предлагает таких четких классификаций. Прозрения, предложенные группой «товарищей», обсуждающих текст, могут перескакивать от прочтений, которые могли бы быть (а иногда и действительно были) найдены в более ранних мидрашистских трудах, к способам чтения, которые целиком принадлежат миру Каббалы. Каббалистические толкования иногда так хорошо «вшиты» в ткань мидрашистских прочтений, что читатель остается в недоумении, не является ли каббалистический референт действительно «реальным» смыслом данного библейского стиха или раввинистического отрывка. В одном известном тексте[1] Зоар называет мистические толкования «душой» Торы, отличая их от повествования, которое образует внешние «одеяния», и от правовых выводов, которые служат «телом» Торы (играя на фразе *гуфей Тора*, «тела Торы», что на раввинистическом языке означает «сущностные учения»). Этот текст также предполагает дальнейший уровень прочтений, «сокровеннейшую душу» Торы, которая не будет полностью раскрыта до мессианских времен. Но при встрече с реальными отрывками из Зоара нелегко определить, где именно находишься в процессе раздевания текстуальной невесты. Здесь, как и почти везде, поэзис Зоара выходит из берегов, пресекая любую попытку градации или определения. В основном в области «души» или каббалистических прочтений собравшиеся мудрецы раскрывают слой за

слоем, показывая, что этот уровень чтения сам по себе содержит неисчерпаемые богатства воображения. В глазах Зоара не существует единого мистического толкования стиха или отрывка, которое было бы тайной. «Тайна» (*сод* на иврите, *раза* на арамейском) — это скорее метод, способ чтения, который содержит в себе бесконечное множество отдельных тайн.

Язык сфиротической символики предлагает Зоару безграничные возможности для творческих толкований Писания. С одной стороны, говорящие и авторы Зоара ликуют по поводу новизны и оригинальности этой экзегезы. Рабби Шимон и его ученики восторженно говорят о *хидушей Тора*, новых толкованиях Торы, и их великой ценности. Бог и ангелы присоединяются к ликованию по поводу каждого нового прозрения. С другой стороны, Зоар также стремится отрицать новизну каббалистического толкования. Не только само произведение якобы является древним, но и толковательное искусство Зоара восходит к более высокому, глубокому и, следовательно, более «древнему» уровню текста. Поскольку высшая ступень в Божестве иногда называется *Аттика*, старец или «древний», то и глубокое толкование возвращает Тору «к ее древности», к ее изначальному, чистому, высшему состоянию.

Зоар стоит в долгой традиции еврейской преданности священному учению как религиозному акту. Верующим заповедано «размышлять о ней день и ночь» (Иис. Нав. 1:8), что традиционно понимается так, что изучение и разработка Торы в идеале являются постоянной обязанностью всей общины израильских мужчин (женщины были освобождены от обязанности учиться, и им лишь изредка предлагалось более чем рудиментарное образование). Эта община рассматривала Тору как объект любви, и эрос изучения Торы изображен во многих отрывках раввинистической *агады*. Основываясь на библейских образах женственной мудрости, Тора описывалась как дочь и услада Бога и как невеста Израиля. Изучение Торы, особенно разработка ее закона, описывалось мудрецами как ухаживание, а иногда даже как акт любви застенчивого, ученого жениха, свершение его священного брака. Мидраш на Песнь Песней, составленный в седьмом или восьмом веке, посвящает большую часть своей экзегезы этого эротического текста обсуждению откровения на Синае и восторгам как Бога, так и мудрецов от изучения Торы.

Зоар хорошо осведомлен об этих прецедентах и развивает их в своей собственной, более богатой и даже более смелой версии *amor dei intellectualis* (интеллектуальной любви к Богу).

Пышные и обильно орошаемые сады Песни Песней — это постоянное место обитания Зоара, где частое обращение к Песни Песней является обычным делом. В литературном воображении каббалистов сады эроса в Песни Песней, *пардес*, или «фруктовый сад» самого мистического размышления, и мистический Эдемский сад, в который Бог спускается каждую ночь, «чтобы насладиться душами праведников», были тесно связаны друг с другом. Описание Рая в книге Бытия — «река выходит из Эдема для орошения сада, и оттуда разделяется на четыре реки» (2:10) — и некоторые ключевые стихи из Песни Песней — «садовый источник — колодезь живых вод, и потоки с Ливана» (4:15) и другие — цитируются бесконечно, чтобы вызвать ощущение, что пребывать в мистической экзегезе — значит сидеть в тени Божьего сада. Более того: мистический экзегет приходит к пониманию, что все эти сады — лишь отражения истинного внутреннего божественного сада, мира *сфирот*, который уже «Сефер ха-Бахир» описывал как изобилующий деревьями, источниками и водоемами.

Зоар предан полному спектру религиозных обязанностей, которые Тора возлагает на общину Израиля. Тайны заповедей и ритмы священного года занимают значительное место на его страницах, даже если не учитывать несколько более поздний раздел «Раайа Мехемна» («Верный Пастырь»), который почти полностью посвящен этой теме. И молитва, и древний храмовый ритуал, классические еврейские формы богослужения, получают возвышенные каббалистические толкования, а фигура священника, в частности, является центральной для зоарического воображения, как мы увидим позже. Тем не менее, справедливо будет сказать, что центральным религиозным актом для Зоара является тот самый, в котором участвуют его герои, как это описывается на протяжении всех его страниц, и это — акт изучения и толкования Торы. Снова и снова рабби Шимон красноречиво восхваляет тех, кто изучает Тору, особенно тех, кто делает это после полуночи. Они поистине занимают место древних священников и левитов, «которые стоят в доме Господнем по ночам» (Пс. 134:1). Те, кто пробуждается по ночам для изучения тайн Торы, становятся земными служителями божественной невесты, вводя ее в покои, где на рассвете она соединится со своим небесным супругом. Это несколько скромное изображение роли мистического последователя в *hieros gamos*, или

священном брачном обряде, который стоит в центре каббалистического воображения, не исключает уровня эмоционально-мистической реальности, на котором сам каббалист также является любовником этой невесты и полноправным участником, а не просто служителем, акта союза.

> *Тора в Зоаре воспринимается не как текст, не как объект или материал, а как живое божественное присутствие, вовлеченное во взаимные отношения с человеком, который ее изучает. Более того, в сознании Зоара Тора сравнивается с возлюбленной, которая ведет со своими возлюбленными взаимное и динамичное ухаживание. Зоар на недельную главу «Мишпатим» содержит, в рамках литературного блока, известного как «Сава де-Мишпатим», описание девы во дворце.*
>
> *Здесь путь возлюбленного Торы сравнивается с путем мужчины к деве. Пробуждение в Торе подобно бесконечному ухаживанию за возлюбленной: постоянное хождение у ворот ее дворца, возрастающая страсть к чтению ее писем, желание увидеть лицо возлюбленной, раскрыть ее и соединиться с ней. Возлюбленная в центре этих отношений полностью активна. Она подает сигналы о своем интересе своему возлюбленному, она усиливает его страстное желание к ней играми в раскрытие и сокрытие. Она раскрывает тайны, которые возбуждают его любопытство. Она желает быть любимой. Возлюбленная раскрывается в эротической прогрессии перед своим возлюбленным из желания раскрыть тайны, которые вечно были скрыты в ней. Отношения между Торой и ее возлюбленным, как и отношения мужчины и девы в этой притче, динамичны, романтичны и эротичны. Эта толковательная аксиома произведения, согласно которой отношения между изучающим и изучаемым — это не отношения субъекта и объекта, а субъекта и субъекта, даже эротические отношения возлюбленного и возлюбленной, открывает огромное количество новых возможностей...*[2]

[2]*Melila Hellner-Eshed, "The Language of Mystical Experience in the Zohar: The Zohar Through Its Own Eyes." (Doctoral dissertation, Hebrew University, 2000), p.19)*

Рассмотрение акта изучения Торы как наиболее восхваляемой формы богослужебной деятельности прочно ставит Зоар в рамки талмудической традиции и в то же время создает условия для того, чтобы выйти далеко за ее пределы. Здесь, в отличие от раввинистических источников, содержание экзегезы, как и сам процесс, носит эротический характер. Талмудический рабби Акива, главный герой раввинистического романа с текстом, был вдохновлен своей великой любовью к Торе на то, чтобы извлекать «груды и груды законов из корон на каждой из букв». Именно сильная преданность ранних раввинов тексту и процессу изучения Торы так удачно описывалась эротической метафорой. Но законы, извлекаемые в ходе этого страстного погружения в текст, могли касаться возношений и десятин или ритуальной нечистоты и омовений; все это в равной степени прославлялось как результат объятий с Торой. В этом, собственно, и заключается гений школы мысли рабби Акивы: вся Тора, даже самые, казалось бы, обыденные ее части, принадлежит великому мистическому моменту Синая, дню, когда Бог дал Тору Израилю и провозгласил Свою любовь к ней в Песни Песней. Но авторы Зоара жаждут большего. Содержание, как и процесс, должно раскрывать великую тайну единства, а не только малые тайны того или иного закона. В Зоаре истинным предметом, который каббалист находит в каждом стихе, является сам *hieros gamos* — мистико-эротический союз божественных мужского и женского начал, эрос, который лежит в основе Торы и преобразует ее, превращая в символический учебник по внутренней жизни Бога.

Повествование Зоар (о странствиях Рабби Шимона и товарищей)

Зоар — это не только книга толкований Торы. Это также в значительной степени история об определенной группе учеников Торы, странствующей компании учеников, собравшихся вокруг своего учителя, рабби Шимона бен Йохая. В основной части Зоара фигурируют восемь таких учеников: рабби Элазар (сын рабби Шимона), рабби Абба, рабби Йехуда, рабби Ицхак, рабби Хизкия, рабби Хийя, рабби Йосе и рабби Йейса. Значительная часть текста Зоара посвящена рассказам об их странствиях и приключениях, провозглашениям их великой любви друг к другу, отчетам об их преданности своему учителю и отголоскам того огромного удовольствия, которое он получает, слушая их учения. В этих рассказах, находясь в пути, странствуя с места на место по Святой Земле, они встречают различных других учителей в образе таинственных старцев, дивных детей, купцов и погонщиков ослов, каждый из которых обладает тайнами, которыми они делятся с этой компанией любящих и верных товарищей. Обычно эти таинственные учителя знают больше, чем ожидают странники, и ученики рабби Шимона часто оказываются превзойденными в мудрости этими самыми неожиданными персонажами. Это тоже часть истории Зоара. Современный ученый отмечает, что в тексте Зоара содержится более трехсот полных и частичных историй такого рода. В некоторых местах повествование смещается с земной обстановки на ту, что частично находится на небесах или в «Эдемском саду», где место учителя занимает Сам Бог, провозглашающий Свое удовольствие от новшеств, предлагаемых каббалистами в процессе изучения Торы.

Эти рассказы о рабби Шимоне и его учениках, странствующих по Галилее за тысячу лет до написания Зоара, очевидно, являются художественными произведениями. Но сказать так — ни в коем случае не отрицать возможность того, что в основе Зоара лежит вполне реальное мистическое братство, формирующее его духовный характер. Любой, кто читает Зоар в течение длительного времени, поймет, что взаимодействие между товарищами и тесная связь между рассказами об их странствиях и гомилиями, которые эти странствия порождают, не являются результатом одного лишь вымысла. Тот, кто написал это произведение, очень хорошо знал, как соученики реагируют на товарищество и поддержку и как вдохновляются блестящими интерпретациями текста друг друга. Он (или они) чувствовал теплое сияние похвалы учителя и стыд от того, что незнакомец превзошел тебя перед лицом твоих сверстников. Оставляя пока в

стороне вопрос о том, кто на самом деле написал эти слова, мы можем сказать, что Зоар отражает опыт каббалистического кружка. Он является одним из череды таких кружков еврейских мистиков, уходящих в прошлое к Кумрану, Иерусалиму, Провансу и Жироне, и устремленных вперед в истории к Цфату, Падуе, Меджибожу, Брацлаву и снова к Иерусалиму. Небольшой кружок посвященных, собравшихся вокруг учителя, — это то, как всегда происходила Каббала, и Зоар не является исключением. Фактически, коллективный опыт этой группы вокруг рабби Шимона бен Йохая, «записанный» в Зоаре, формирует парадигму для всех последующих еврейских мистических кружков.

Групповая жизнь, отраженная в тексте, — это жизнь компании реальных каббалистов, за исключением того, что они обитали в Кастилии тринадцатого века, а не в Эрец-Исраэль второго. Они жили в Толедо и Гвадалахаре, а не в Тверии и Сепфорисе. Трудно сказать, странствовали ли эти реальные каббалисты по испанской сельской местности, как их вымышленные двойники по Святой Земле, но они определенно чувствовали, что наиболее подходящей обстановкой для изучения Торы была природа, особенно сад или роща. Иногда товарищи на страницах Зоара ведут беседы в помещении, например, когда ученики навещают рабби Шимона или отправляются в дом рабби Пинхаса бен Яира. Интересно, что ни дом учения, ни синагога не появляются в качестве места действия ни для одной из их встреч. Зоар явно предпочитает, чтобы они происходили в тени определенного дерева, у источника воды или в каком-то подобном месте, которое могло бы напомнить стих из псалма или Песни Песней, с которого затем могла бы начаться гомилия.

Частые упоминания в тексте о важности тайного изучения Торы ночью повышают вероятность того, что эта группа испанских каббалистов в течение некоторого времени, как регулярное, ритуализированное действо, проводила ночные сессии для изучения Каббалы. Если они хоть в чем-то были похожи на своих вымышленных двойников, эти сессии начинались после полуночи и продолжались до рассвета, завершаясь утренними молитвами. Эти ночные собрания (конечно, нет способа быть уверенным, происходили ли они на самом деле и как долго) отменялись в Шаббат, когда долгом товарища было находиться дома со своей женой. Они достигали своего годового апогея в канун Шавуота, когда бдение было подготовкой к новому получению Торы. Напряженной кульминацией повествования Зоара является рассказ о двух великих и высоко ритуализированных собраниях учителя и учеников в *Идре*,

особой палате собраний (дальнейшее обсуждение *Идрот* см. в Главе Пятнадцатой). На первом из этих двух собраний трое товарищей умирают в экстазе своих мистических бдений. История второго собрания, *Идра Зута* или Малого Собрания, описывает смерть самого рабби Шимона и формирует грандиозное завершение Зоара.

Гершом Шолем однажды предположил, что Зоар принимает форму «мистического романа». Это предположение особенно интригует, потому что Зоар появился в Испании примерно за триста лет до Сервантеса, которого часто считают отцом современного романа. Можно рассматривать рассказы о рабби Шимоне и его товарищах как своего рода роман в стадии становления, но ясно, что форма эта довольно рудиментарна. Когда Зоар хочет выразить идею, ему необходимо вернуться к более привычной литературной форме текстуальной герменевтики. Романист в классическом, пост-сервантесовском смысле — это тот, кто может развивать идеи или предлагать сложные модели мышления посредством развития персонажей и сюжета, а не заставляя персонажей собираться и произносить серию речей друг другу (хотя такие моменты не совсем неизвестны и в более поздней художественной литературе). Было бы интересно поместить Зоар в контекст таких произведений, как средневековые рыцарские романы, «Кентерберийские рассказы» Чосера четырнадцатого века или «Тысяча и одна ночь». Все они являются повествовательными циклами, сюжетными рамками, в которые можно вставлять меньшие единицы (в тех случаях повествовательные, в случае Зоара — гомилетические). Все они также могут рассматриваться как предшественники романа.

Однако странствия рабби Шимона и его учеников — это больше, чем просто «история» Зоара, будь то вымышленная или маскирующая историческую реальность. В Зоаре все действительно больше, чем кажется на первый взгляд. Учитель и ученики представляют собой странствующий Израиль — как древние племена в пустыне, на пути к земле обетованной, так и народ Израиля в его нынешнем изгнании. В то время как древние раввины советуют будущему ученому «изгони себя в место Торы»[1] *(Мишна Авот 4:14)*, для Зоара само изгнание или странствие и есть это место. «Место Торы» — это, по сути, везде, где оказываются товарищи, будь то дом учителя или роща. Говоря словами, которые они могли бы предпочесть, можно сказать, что «сад» мистической беседы следует за ними, куда бы они ни странствовали, точно так же, как передвижной колодец Мирьям поил Израиль на протяжении их сорокалетнего похода по пустыне. Приключения

товарищей показывают их участие в величайшем страдании Израиля — изгнании.

Историческое изгнание Израиля, однако, само по себе символично, являясь земным представлением еще большего изгнания — изгнания *Шхины* от ее божественного супруга. Природа и происхождение этого внутреннего божественного «изгнания» составляют одну из великих тайн каббалистов. Некоторые отрывки, как в Зоаре, так и в более ранних источниках, приписывают это изгнание греху Адама и Евы. В этом смысле можно сказать, что Каббала имеет истинное чувство «грехопадения» или «первородного греха» людей, гораздо большее, чем более древние раввинистические источники. Мир, каким он был создан изначально, был настоящим Эдемским садом, потому что Святой, благословен Он, и *Шхина* были «лицом к лицу», соединенные в постоянных объятиях, подобных объятиям *Хохмы* и *Бины*. Божественное благословение, таким образом, текло через систему без прерывания, проходя через все «воинства» и «дворцы» *Шхины* и в идеализированный нижний мир. Только грех Адама и Евы, иногда изображаемый как отделение *Шхины* от верхних *сфирот* для поклонения ей одной (символизируемое отделением Древа Познания от его корней в Древе Жизни), нарушил эту изначальную гармонию. С момента изгнания из Эдема союз *Тиферет* и *Малхут*, или Святого, благословен Он, и *Шхины*, стал скорее спорадическим, чем постоянным, зависящим от баланса человеческой добродетели и прегрешения.

Другие отрывки, однако, выражают несколько более мрачное видение изгнания внутри Бога. Они утверждают, что само существование нижних миров является последствием божественного изгнания и не произошло бы без него. Некоторые из этих источников используют древний платонический миф об андрогинности, встроенный в мидрашистское описание Адама и Евы, для объяснения космической реальности. Адам и Ева, согласно *агаде*[2] *(Вавилонский Талмуд, Брахот 61а)*, были сиамскими близнецами, соединенными спина к спине. Это единое существо и есть то, что описано в Бытии 1:29: «сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Создание Евы из ребра (или «стороны») Адама в следующей главе было разделением этой пары, в котором они сначала были обращены лицом к лицу, друг к другу, чтобы они могли встретиться, увидеть друг друга и соединиться для размножения вида, исполняя первую заповедь Бога. Каббалисты утверждают, что в этом смысле люди также созданы по образу Божьему: *Тиферет* и *Малхут*, спина к спине,

были единой сущностью. Их пришлось «распилить» (довольно жестокий выбор глагола), чтобы они могли быть должным образом соединены. Только через этот союз божественная жизнь начала течь вовне, давая жизнь мирам внизу. Другими словами, чтобы наша жизнь возникла, Бог должен был претерпеть преобразующий акт великой боли, в котором божественное отделилось от самого себя, и его будущее воссоединение стало полностью зависеть от действий этих созданий внизу. Согласно этой истории, изгнание и страдание присущи космосу, и бальзам, предоставляемый человеческой добродетелью, несколько поверхностен, являясь оазисом облегчения в странствии, которое действительно является необходимым человеческим и космическим состоянием.

Именно это изгнание каббалисты и разыгрывали в своих странствиях по Галилее своего воображения. В этом смысле действительно можно сказать, что Зоар в своей целостности является скорее символическим произведением, чем сборником символических толкований Писания. Сами повествования можно рассматривать как самую глубоко символическую и каббалистическую часть творчества Зоара, а не просто как рамку, в которую вплетены гомилии. Рассказы об этих странствующих святых людях, стремящихся жить полностью по образу Божьему через акт изучения и толкования Божьей Торы, — это рассказ о собственном изгнании Бога, присущем божественному выбору явиться и быть раскрытым в этом низменном, телесном мире.

Мистицизм Зоар

(примечание составителя перевода: главу следует подвергнуть критике)

Наше обсуждение теперь подводит нас к прямому рассмотрению вопроса о Зоаре и религиозно-мистическом опыте. Первое чтение Зоара может создать впечатление, что по содержанию он скорее мифический, чем мистический, что это скорее повествование о космических истоках и структурах, чем о внутреннем опыте, душе или высших состояниях сознания. Но этот взгляд отчасти обманчив. Правильно читать Зоар — значит постигать эмпирическое измерение всего текста, включая повествование, экзегезу, космологию и все остальное. Каббалист, говорящий на сфиротическом языке, обнажает сокровенную структуру реальности в том виде, в каком он ее и понимает, и переживает. Та же самая структура отражена в космосе, в Торе и в человеческой (или, точнее, «еврейской») душе. Язык сфиротической символики предоставляет новую линзу, через которую можно увидеть всю Тору. Но сила этого прочтения, особенно в том виде, в каком оно практиковалось в кругу Зоара, предлагает больше, чем просто герменевтику. Открыть свой внутренний взор для новой реальности, создаваемой этим способом мышления, — значит жить в самом царстве *сфирот*. Преобразования языка и внутреннего опыта идут рука об руку; прорыв в сознании к высшему царству созерцательного бытия передается через средство самовыражения в сфиротических терминах. Поэтому говорить об истоках сфиротической вселенной или толковать текст Торы в терминах сфиротических символов — значит также входить в те места внутри души. Для говорящих в Зоаре, как и для идеального каббалиста в любое время, говорить о *сфирот* — это не просто черпать из свода эзотерических знаний, а скорее входить во внутреннюю вселенную, где сфиротический язык является проводником к размеренному опыту.

Авторы Зоара, как правило, не считали нужным говорить своим читателям, что это так. В произведении, написанном для посвященных, связь между интеллектуальным и эмпирическим измерениями принималась как должное. В основном именно частые выражения энтузиазма и экстаза, которыми усеян текст, служат указанием на то, насколько глубоко и личностно воспринимались сфиротические учения. Повторяющийся рефрен «Если бы я пришел в мир лишь для того, чтобы услышать это, мне было бы достаточно!» и поцелуи, которыми благодарные товарищи осыпали

говорящих, дают понять любому, кроме самого недалекого из читателей, что на страницах Зоара мы становимся свидетелями как экстатических высот, так и созерцательных глубин, составляющих общую внутреннюю жизнь живого мистического круга, а не просто серии упражнений в библейской гомилетике, перемежающихся экзотическими историями.

Сфиротическую вселенную как представление внутреннего религиозного опыта можно описать и более конкретными способами, хотя они, безусловно, не исчерпывающие. «Нисхождение» *сфирот*, начиная с *Кетер*, как говорят, описывает выход Бога из сокрытости к откровению. И сотворение мира, и дарование Торы являются здешними продолжениями этого внутреннего божественного процесса. Однако на более реалистичном плане такова же и внутренняя жизнь самого мистика. Сфиротическая символика предоставляет язык для описания возвращения самого мистика из опыта растворения в «Ничто» Бога и постепенной реинтеграции в рамки полноценной человеческой личности, возрождения сознательной самости. Следует подчеркнуть, что Зоар никогда не делает такого утверждения. В целом каббалисты не желали говорить слишком открыто об эмпирических аспектах своего учения. Особенно когда дело касалось высшей триады сфиротического мира, говорить в терминах, претендующих на прямой опыт, считалось далеко за пределами приличий. Но тот, кто читает каббалистов с оглядкой на сравнительные и феноменологические описания мистицизма, не может не подозревать, что именно такой опыт является источником этих описаний. Рассказы о таинственной энергии, которая течет из неопределенной бесконечности, через изначальное пробуждение воли, в единую точку, являющуюся началом всего бытия, и оттуда в чрево-дворец, где рождается «я» (божественное или человеческое), звучат как описания, встречающиеся в другой мистической литературе, о возрождении личности, которое следует за созерцательным опытом. Хотя Зоар изображает это в основном как изначальное путешествие Бога, мы понимаем, что мистическая жизнь повторяет этот божественный процесс. Фактически, именно из своего собственного опыта мистики знают то, что знают, об изначальном путешествии, по образцу которого строится их собственное. Возможно, можно пойти еще дальше и утверждать, что постоянное движение в сфиротическом мире, включая как поток энергии «вниз» от *Кетер*, так и восхождение *Малхут* и нижних миров к божественным высотам, представляет собой динамичную внутреннюю жизнь мистика и духовное движение, которое вечно оживляет его душу. Именно эти нюансы внутреннего движения составляют «реальный» предмет очень большой части

Зоара и мира, который он создает. Наиболее полно оценить Зоар как мистический текст — значит понять эти движения как отголоски в душе мистика событий, происходящих в божественной реальности, и наоборот. Когда Зоар все же говорит о мистическом опыте, он делает это в основном через использование термина *двекут (итдабака)*, «прилепление» или «приверженность» Богу, и его арамейских аналогов. Со времен ранних раввинистических обсуждений Второзакония 4:4 («А вы, прилепившиеся к Господу, Богу вашему, живы все доныне») и 10:20 («Господа, Бога твоего, бойся, Ему служи, и к Нему прилепись»), *двекут* играл центральную роль в духовной жизни благочестивых евреев. Но Зоар также быстро связывает этот термин с его первым библейским использованием в Бытии 2:24, где человек «прилепится к жене своей, и будут одна плоть». Прилепление к Богу для Зоара — это эротическая привязанность, будь то собственная привязанность каббалиста к Богу посредством Торы, связь *Шхины* с верхними «мужскими» *сфирот* как невесты Бога, или в редких отрывках, где Моисей становится каббалистическим героем и сам вступает в брак со *Шхиной*, входя в Божественность в мужской роли. Созерцательный и эротический аспекты привязанности к Богу — это просто разные способы изображения одной и той же реальности, совершенно неотделимые друг от друга.

Используя опыт человеческой любви и сексуальности в качестве своей главной метафоры для близости, Зоар изображает *двекут* как временное и мимолетное переживание. Ученые уже некоторое время спорят о том, можно ли найти в Зоаре истинное *unio mystica*. Но этот спор сам по себе может зависеть от сексуальной аналогии. Достижима ли истинная потеря себя или растворение в союзе в момент сексуальной кульминации? Как начать отвечать на такой вопрос, не опросив всех великих любовников мира? Лежит ли опыт, лежащий в основе бесчисленных отрывков в Зоаре, в пределах того, что можно описать как «единение», — это, я бы сказал, за пределами нашего понимания. Но ясно, что тем, кто все еще привязан к телесному существованию, не предлагается никакой возможности постоянного блаженства; лишь в мире грядущем бестелесные духи праведников будут наслаждаться бесконечной усладой, нежась в божественном присутствии. Религиозный опыт в этом мире — лишь предвкушение той вечной радости.

Приверженность эротической метафоре окрашивает описание религиозного опыта в Зоаре и другими способами. На протяжении всей книги присутствует увлечение репродуктивным процессом, включая сексуальное возбуждение, ухаживание, союз, рождение и вскармливание, которое можно

охарактеризовать как детское или, возможно, эдемское[1] *(формальная схематизация этих стадий развития внутри каждого элемента Божества должна была сыграть важную роль в более поздней Лурианской Каббале)*. Союз мужского и женского начал — это великая космическая тайна, в которую вовлечен и сам каббалист, когда он говорит, через акт изучения и преподавания Торы. Это означает, что словесное и физическое творчество, или то, что мы бы назвали творческим и прокреативным процессами, неотделимы друг от друга. Древняя аналогия, проведенная в «Сефер Йецира» между *брит ха-лашон* и *брит ха-маор*, заветом языка и сексуальным заветом, вдохновляет каббалиста на понимание того, что творческое выражение, исходящее из этих двух уникальных и параллельных органов, рта и гениталий, расположенных в середине человеческого тела, представляет собой единую и возвышенную тайну.

По мере того, как Зоар стремится разработать язык для того, что мы можем назвать его эросом поэтического творчества, экзегеза Песни Песней играет главную роль. Зоар с большой частотой, особенно в своих проэмиях, или гомилетических «разогревах», обращается к этому великому источнику священного эроса. Песнь Песней, текст, в котором эрос фактически остается нереализованным, предлагает поэтический язык для всех остальных аспектов полной драмы ухаживания, включая даже потерю, разлуку и томление. Все эти элементы выходят на передний план в частых рассуждениях Зоара о Песни, которая часто удивительным образом связывается со стихами, описывающими какой-либо аспект культа Скинии или другую, казалось бы, сухую деталь библейского закона. Эти тексты полностью преображаются благодаря ассоциации с Песнью Песней. Можно сказать, что весь текст Торы «омывается» в эротизирующей ванне, создаваемой многократным сопоставлением текстов Торы со стихами из Песни Песней, что поэтически обогащает эрос самой сфиротической символизации. Исторический контекст этого внутрибожественного прочтения Песни Песней обсуждается в следующей главе.

Писатели Зоара научились у Неоплатонической среды, в которой они жили, говорить о потоке энергии, обычно описываемой как свет, из одного космического царства в другое. Неоплатоники склонялись к тому, чтобы подчеркивать ослабление этого света по мере его «нисхождения» к материальному плану. Для каббалиста это постоянно возобновляющееся излияние божественного присутствия можно было ощутить как в ежедневном обновлении природы, так и в творческой силе толкования Торы. Он

стремился выровнять себя с космическим потоком, чтобы получить его щедроты, но также и действовать таким образом, чтобы стимулировать сам поток. Образы как света, так и воды изобилуют на страницах Зоара для описания *шефы*, бесконечного потока божественного изобилия, поддерживающего вселенную. В контексте нашего предыдущего обсуждения ясно, что эта флюидная субстанция также является божественным семенем, тем, что входит в *Шхину* и позволяет постоянно возрождаться жизни в мирах под ней.

При таком прочтении Зоар — это в высшей степени мистический, часто даже экстатический труд, или, по крайней мере, такой, в котором экстатическое измерение сильно развито. Одно из самых сильных выражений этой реальности находится в мощных и поэтических монологах Зоара о самом слове *зоар* и о стихе (Даниил 12:3), из которого взято название произведения: «И разумные будут сиять, как сияние [*зоар*] небесного свода, а обращающие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда». *Зоар* представляет собой скрытое сияние, исходящее из высших сфиротических сфер, ливень искр, освещающий все, что попадается на его пути. Его вдохновением, несомненно, является ночное небо, чудесное явление падающих звезд на фоне Млечного Пути. Но, как и все подобные образы в мистической литературе, маяк света или капля божественного семени — это живописное представление события, которое происходит также и в сердце мистика, вдохновения, которое «зажигает» это творческое видение. Внутреннее событие этого лучезарного присутствия внешне проявляется в сияющем взгляде лица каббалиста. «И разумные будут сиять» также понимается в этом довольно буквальном смысле. Здесь, как и часто в Зоаре, происходит ассимиляция каббалиста с библейским описанием Моисея, когда он выходил из Шатра Откровения, и лицо его сияло от лучезарного присутствия Бога. Но каббалист — это также и брат Моисея Аарон, древний священник, чье лицо сияет божественным присутствием, когда он ниспосылает благословение лика Божьего на детей Израиля. «Да призрит на тебя Господь светлым лицем Своим» (Чис. 6:25) рассматривается как персонифицированный способ Торы призвать тот же свет, который каббалист как неоплатоник воспринимает как сияющий, исходящий с одной космической ступени на другую. Теперь он стремится стать земным носителем этого света, передавая его своему сообществу учеников и читателей. Это каббалист (чаще всего персонифицированный в Зоаре рабби

Шимоном бен Йохаем) в роли *цаддика*, праведного носителя божественного света.

Основная цель Зоара — пробудить в читателе постоянное томление по такому «просветлению» или вдохновению. Великое религиозное творчество — и даже экстатические смерти — рабби Шимона и его учеников призваны внушить читателю ощущение, что он тоже, как посвященный в тайны Зоара, может продолжать этот путь. Хотя ни одно поколение до прихода мессии не сравнится полностью с поколением рабби Шимона, всем, кто идет по его стопам, рекомендуется следовать его путем. Таким образом, Зоар — это в высшей степени эвокативное произведение, стремящееся создать и поддерживать настроение экстатической преданности. Определенные знакомые библейские стихи, включая упомянутые ранее отрывки о «саде», используются как пробуждающие средства — можно почти считать их «колокольчиками» — для регулярного возобновления осознанности, пробуждая читателя от его повседневного оцепенения и напоминая ему о постоянном жизненном потоке, необходимом для оживления космоса. Это напоминание призвано обновить и освежить его участие в великой коллективной задаче Израиля по пробуждению *Шхины*. Она, в свою очередь, пробуждает своего божественного Возлюбленного, чтобы высвободить поток света-воды-семени, окутывая ее своим присутствием и обновляя вселенский поток жизни.

«Эдем» (или «Ливан»), откуда должен исходить этот поток, — это доступная, хотя и скрытая, ступень внутри божественного и человеческого «я». Это не просто древнее и утерянное место из библейского рассказа, и не только «рай», куда души вознесутся после смерти. Эдем — это «верхний мир», сокровенный и внутренний аспект бытия, который зеркально отражается в «саду» — Том, кто нуждается в орошении этим потоком. Мы, существа «нижнего мира», души, являющиеся плодами деревьев, растущих в саду, должны проследить путь этой реки до ее истока, связывая верхний и нижний миры (*Бина* и *Шхина*, но также *Шхина* и «этот» мир, или *Шхина* и душа), чтобы поток никогда не прекращался.

Размышление над этими стихами, вызывающими образы природы, возвращает нас к типично природным местам действия бесед товарищей, упомянутым ранее. Эти места представляют собой разнообразную топографию Земли Израиля, какой она существовала в воображении авторов, включая пустыни и обширные, грозные горы, а также плодородные оазисы и источники воды. Пышный сад, особенно как он вызван в Песни Песней,

является особенно характерной обстановкой для вдохновения таких бесед. Это может быть связано с гораздо более древним обозначением «места» мистических размышлений как *пардес*, или «фруктовый сад». Но это также связано со стихами, процитированными в этой главе, и с серией связанных садов, в которых каббалист видит себя обитающим. Этот мир — нижний сад, нуждающийся в постоянном орошении из источников свыше, в конечном счете — любовью и поддержкой, которые являются даром *Шхины*. Но она тоже сад, питаемый рекой, которая выходит из скрытого Эдема, который сам по себе также является «садом» каким-то неизвестным, таинственным образом. Где-то между этим миром и *Шхиной* находится «Эдемский сад», который содержит души праведников, как тех, кто завершил свое время на земле, так и тех, кто еще не родился. Он также разделен на «верхнюю» и «нижнюю» части, описываемые различными мифическими способами.

Все эти сады связаны друг с другом. Каббалист, сидящий и изучающий Тору со своими товарищами в земном саду — физически в Кастилии, но в воображении на Святой Земле, — осознает, что в тот же самый момент праведники в Эдемском саду также заняты таким изучением. Их сад открыт сверху, потому что учится, что Сам Бог спускается в этот Сад, чтобы насладиться душами праведников[2]. Все это указывает еще выше, на сфиротические сады, и все эти уровни воображения оплодотворяют и обогащают друг друга. Сладкие ароматы, поднимающиеся из этих садов, также играют роль в описаниях мистического опьянения, часто встречающихся на страницах Зоара.

[2] Сады были важной чертой жизни высшего класса как в мусульманской, так и в христианской Испании; именно через средневековую Испанию садоводство пришло в Европу. См. Д. Фэйрчайлд Раггл с, «Сад, ландшафт и видение во дворцах исламской Испании» (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), особенно «Сад как рай на земле», стр. 215–220.

Зоар в Историческом Контексте (соотношение с христианстом)

Мы говорили о появлении Каббалы в публичном дискурсе как о результате непрекращающейся борьбы с философией, которая характеризовала еврейство Прованса и Каталонии в столетие после Маймонида. Зоар, появившийся в последние десятилетия тринадцатого века, содержал сильные отголоски этого конфликта, хотя его самая острая фаза к тому времени уже ушла в историю. Случайно сохранилась копия «Путеводителя растерянных» Маймонида, которая была написана для рабби Моше де Леона, центральной фигуры круга, в котором был составлен Зоар. Эта рукопись стоит в одном ряду с многочисленными ссылками в самом тексте Зоара, а также в ивритских трактатах де Леона, говоря нам о том, что величайшее произведение Каббалы было написано отчасти в сознательном ответе на то, что повсеместно считалось величайшим произведением еврейской философии.

Однако Зоар также необходимо рассматривать в более широком контексте, в котором он был написан. Я имею в виду жизнь испанского еврейства в годы Реконкисты, когда небольшие, находящиеся под угрозой еврейские общины жили в окружении гордого, пылкого и воинствующего христианства. Хотя последние десятилетия тринадцатого века не были особенно ужасным периодом в долгой истории еврейско-католических отношений в Испании — уж точно ничто по сравнению с тем, что должно было произойти столетие спустя, — евреи жили с постоянным ощущением того, что они окружены и осаждены христианским триумфализмом. Зоар был составлен в Кастилии конца тринадцатого века, в период, ознаменовавший почти полное завершение Реконкисты и своего рода золотой век просвещения в истории средневековой христианской Испании. По мере окончания завоевательных войн монархия смогла укрепиться и установить центральную власть над полунезависимой и часто непокорной испанской знатью. Это включало в себя ответственность за защиту евреев, которым, как правило, жилось лучше под властью королей, чем на произвольной милости местных соперников. Альфонсо X (1252–1284) был известен как *el Sabio*, или «Мудрый», из-за его интереса к наукам, которые он был готов изучать у евреев и мусульман, когда это было необходимо, а также к истории, литературе и искусству.

В Кастилии этого периода евреи сохраняли высокую степень юридической и культурной автономии, а также свободу вероисповедания. Они составляли значительный процент жителей городов и поселков, как

правило, предпочитая жить в обособленных кварталах и общинах. Но христианское общество видело в евреях едва терпимых чужаков, а они сами считали себя униженными и гонимыми изгнанниками. По мере того как нарождающийся класс христианских горожан стал видеть в евреях соперников, экономические возможности, предоставляемые в ранние годы Реконкисты, постепенно сходили на нет. Евреев обязали носить отличительную одежду, строительство синагог было ограничено, а различные бремена дополнительного налогообложения стали ожидаемой частью еврейской жизни.

Самое главное, евреи находились под постоянным давлением с целью обращения в христианство в атмосфере церкви, торжествующей в славе победы над мавританскими армиями и стоящей на пороге прекращения «позорного пятна» исламского вторжения в христианскую Европу. Альфонсо X заказал переводы как Корана, так и Талмуда на кастильский язык, отчасти из научного интереса, но также и в помощь продолжающейся миссионерской кампании. Успех самой Реконкисты трубили как о великом свидетельстве истинности христианских притязаний. Христианская суперсессионистская теология той эпохи неустанно утверждала, что иудаизм после Христа — это пустая оболочка, формалистская привязанность к прошлому, лишенная истинной веры. Это послание регулярно доносилось в полемических сочинениях, в проповедях, которые евреи были вынуждены слушать, и в случайных встречах между евреями и христианами. Следует помнить, что евреи в Испании говорили на том же языке, что и их соседи, и жили с ними в одних и тех же городах. Степень их языкового и культурного отчуждения от окружения была значительно меньше, чем у более поздних евреев в Восточной Европе, через призму которой в наше время часто ошибочно рассматривается весь опыт еврейской диаспоры.

В этом контексте Зоар можно рассматривать как грандиозную защиту иудаизма, поэтическую демонстрацию истинности и превосходства еврейской веры. Его авторы многое знали о христианстве, в основном из непосредственного наблюдения, но также и из чтения определенных христианских произведений, включая Новый Завет, который доминиканцы и другие ревностные искатели новообращенных были только рады вручить грамотным и любознательным евреям. Отношение каббалистов к религии их христианских соседей было сложным, и оно дошло до нас сквозь завесу самоцензуры. Евреи, писавшие в средневековой Европе, особенно те, кто провозглашал новаторские религиозные учения, спорные даже внутри

еврейской общины, должны были хорошо осознавать, что их труды будут читаться христианскими цензорами (часто самими отступниками-евреями), которые заставят их дорого заплатить за прямые оскорбления христианской веры.

Зоар полон презрения, а иногда и откровенной ненависти к миру язычников. Продолжая древнюю мидрашистскую традицию перекрашивания тонких оттенков библейского повествования в моралистические черные и белые тона, Зоар изливает бесконечные потоки гнева и проклятий на врагов Израиля. В контексте библейского комментария это всегда такие древние фигуры, как Исав, фараон, Амалек, Валаам и смешанное множество беглых рабов, покинувших Египет вместе с Израилем, — группа, к которой Зоар относится с особой яростью. Все они были довольно безопасными объектами для нападок, но не требуется большого воображения, чтобы понять, что истинным адресатом этого негодования был угнетатель, в среде которого жили авторы. Это становится значительно яснее, если мы рассмотрим комментарии Зоара о религии этих древних врагов. Он неоднократно бичует их как почитателей демонического и практиков черной магии, как врагов божественного единства и, следовательно, опасных нарушителей космического равновесия, благодаря которому выживает мир. Израилю, и особенно каббалистическим «товарищам», которые понимали эту ситуацию, предписывается делать все возможное, чтобы восстановить равновесие и спасти *Шхину* от этих темных сил и их обширной сети проклятых сторонников на земле. Как Моисей в свое время отбивал злые чары Валаама, самого темного из всех магов, так и ученики рабби Шимона должны бороться с теми злыми силами, которые противостоят скорому рассвету мессианского света.

Все это говорится, конечно, без единого негативного слова о христианстве. Но рабби Шимон и его товарищи второго века жили во времена, когда враги библейского Израиля давно исчезли с лица земли. Их место заняла Римская империя — языческая во времена рабби Шимона, разумеется, но ко времени Зоара давно ассоциировавшаяся с христианским миром. Читателю Зоара, живущему в средневековой христианской Испании, настойчиво внушалось присоединиться к битве против тех древних врагов, которые укрепляли злые силы, ранили или захватывали *Шхину* и тем самым мешали божественному свету сиять в этом мире. Не требуется большого воображения, чтобы понять, кем должны были быть эти почитатели тьмы, особенно ввиду того, что это была также эпоха, когда христианский образ

еврея как мага и дьяволопоклонника впервые начал широко распространяться. Невысказанный, но явно присутствующий взгляд Зоара на христианство как на колдовство является зеркальным отражением образа иудаизма и евреев, который получал признание по всему христианскому миру.

Но это лишь одна сторона картины. Как люди глубокой веры и большой литературной и эстетической чувствительности, каббалисты могли оценить, почему на евреев производили впечатление, и, возможно, даже привлекали их, определенные аспекты христианской истории и религиозной жизни больших и могущественных монашеских общин, которые были так заметны в христианской Испании. Рассказ об Иисусе и его верных апостолах, повествование о страстях и борьба ранней Церкви были сильными и привлекательными историями. Аспекты христианской теологии, включая как сложную природу триединого Бога, так и страстное и вездесущее поклонение квази-божественной женской фигуре, оставили свой след в каббалистическом воображении. Монашеские ордена, и особенно их приверженность безбрачию и бедности, должны были производить впечатление на мистиков, чья собственная традиция не предъявляла к ним таких требований, но которые разделяли средневековую отрешенность от мира, высоко ценившую такую преданность.

Каббалисты были глубоко обеспокоены способностью христианства привлекать еврейских новообращенных — предприятие, которому уделялось первостепенное внимание, в частности, могущественным доминиканским орденом. Многое из того, что мы находим в Зоаре, было предназначено служить противовесом потенциальной привлекательности христианства для евреев, и, возможно, даже для самих каббалистов. Конечно, это не следует рассматривать как исключительный способ прочтения Зоара, мистического труда, который не был составлен главным образом как полемический текст. Тем не менее, необходимость гордо утверждать дух иудаизма перед лицом триумфалистского христианства стоит на заднем плане Зоара и не должна игнорироваться при его чтении.

Повествование и его обстановка — это первый вопрос, который приходит на ум, когда мы рассматриваем Зоар в этом свете. Рассказ о великом святом человеке, рабби Шимоне бен Йохае, за которым следует группа верных учеников, когда он странствует по Святой Земле, особенно по Галилее, звучит знакомо. Зоар можно рассматривать как предложение рассказа об этой древней компании каббалистов в качестве контрмифа к евангельским

рассказам об Иисусе и его апостолах. Святые люди Зоара, учитель и ученики, любят друг друга и осыпают друг друга бесконечными благословениями и похвалами. Они также имеют великие сверхъестественные встречи с другими святыми людьми, некоторые из которых анонимны, которые открывают великие тайны. Кульминацией повествования Зоара, *Идра Зута*, является рассказ о смерти рабби Шимона, которой предшествует точно срежиссированное собрание его верных учеников. Рабби Шимон, подобно Иисусу, фигура, тесно связанная с периодом римских гонений на иудаизм, умирает в экстазе, а не в мученичестве. Но его смерть бросает темную тень на мир, и его ученики не знают, как им жить дальше без него.

Конечно, между повествованием Зоара и повествованием Евангелий есть различия. Влияние тонкое, и невозможно знать, в какой степени оно было сознательным, а в какой — просто переносом культурных моделей, которые были так широко доступны (например, изображения Тайной Вечери). Самое основное различие заключается в том, что рассказы Зоара об этих странствующих святых людях всегда служат фоном для возвращения к мистико-гомилетическим толкованиям Писания. Повествование Зоара в этом смысле остается адресованным элитной общине знатоков Торы. Апостолы Нового Завета были свидетелями чудес; рассказы об исцелении и воскрешении в этих повествованиях (сами по себе смоделированные по образцу рассказов об Илии-Елисее в Еврейском Писании) имели широкую привлекательность и были предназначены для привлечения народных масс к зарождающемуся христианскому движению. Рабби Шимон и его ученики на удивление мало предлагают подобных чудес. Их единственное величайшее сверхъестественное деяние — это раскрытие тайной Торы, чудо, предназначенное для привлечения скорее мистико-интеллектуальной элиты, чем масс.

Сердце христианской веры лежит в Воплощении (Incarnation), в утверждении, что конкретный человек в определенное время в истории был в полном смысле и Богом, и человеком, или что Бог решил полностью пребывать в жизни, смерти и воскресении этого единственного человека. Вера в воплощение, по-видимому, довольно далека от иудаизма, который вместе с псалмопевцем (Пс. 115:16) настаивает, что «небо — небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим»; граница между божественной и человеческой сферами остается довольно прочной. В повествовании о Синае, которое стоит в центре Торы — параллель иудаизма, можно сказать, Воплощению в христианстве, — Моисей восходит на гору и возвращается,

оставаясь всецело человеком, а не Богом. Его сияющий лик и неспособность народа смотреть на него дают некоторое представление о ближневосточных рассказах об апофеозе, которые лежат в основе этого повествования, но в Торе черта не пересекается: Бог есть Бог, а человек есть человек. Только в более поздней мидрашистской традиции (размышляя над Пс. 90:1, «Молитва Моисея, человека Божия») нам говорится, несколько шокирующе для большинства еврейских ушей, что Моисей был «наполовину человек, наполовину Бог» [1]*(Мидраш Теилим)*.

Зоар остается на еврейской стороне этого великого теологического водораздела, но подходит очень близко к его пересечению. Человек-*цаддик* является земным воплощением девятой *сфиры* или фигуры *цаддика* внутри Бога. Рабби Шимон — самый совершенный пример такого земного *цаддика*. Он — «святой светильник», дающий свет Храму вверху, а также земле вокруг него. Он воплощает в себе как Моисея-пророка, так и Аарона-священника, каждого из которых можно рассматривать как предзнаменование аспекта его личности, окончательного открывателя тех тайн, которые позволят свершиться великому искуплению, которое скоро наступит. Такие библейские фигуры, как Моисей, Аарон и царь Соломон, регулярно изображаются в Зоаре как иерофанты или мистагоги, священники, совершающие непостижимые таинственные обряды, жизненно важные для выживания мира. Ясно, что рабби Шимон является той же фигурой для своего времени (и, возможно, для всех последующих поколений), какими были эти люди для своего. Таким образом, он принимает на себя роль, которую рабби Акива иногда играет в раввинистических и *меркава* источниках: роль Моисея последних дней. Но обе эти фигуры могут быть отчасти сформированы как альтернативы человеко-божественной личности христианства.

Мы несколько раз в этом эссе ссылались на сильный эротический элемент в Каббале и особенно в Зоаре. Откровенное и не подвергнутое цензуре использование смелого сексуального языка для разговора о внутренней жизни Бога является важной частью наследия Зоара и встречается на протяжении всей последующей мистической традиции. Такие фразы, как «пробуждать женские воды» или «служить живым членом», настолько вошли в общепринятый язык поздней Каббалы, что почти забываешь, насколько шокирующим является то, что божественная жизнь описывается в терминах женской смазки или поддержания эрекции. Как случилось, что такому необузданному эротизму было позволено войти в сферу священного? Как

особенно это могло произойти в кругу, который в то же время был так очень осторожен и краен в своих взглядах на сексуальные прегрешения или искушения?

Использование эротического языка для описания отношений между Богом и Израилем было хорошо известно уже в библейские времена, о чем свидетельствуют несколько пророков, особенно Осия. В раввинистическом воображении главным средством для этой важнейшей метафоры была Песнь Песней, названная никем иным, как рабби Акивой, «святая святых» среди Писаний[2] *(Мишна Ядаим 3:5)*. Это утверждение предполагало аллегорическое прочтение Песни как описания любви и брака между Богом и общиной Израиля, идеализированного представления еврейского народа. Это коллективистское прочтение Песни Песней доминирует на протяжении всей мидрашистской традиции. Его важность подчеркивалась тем фактом, что христианская Церковь, со времен Оригена, приняла параллельную интерпретацию, в которой Христос и *ecclesia* (церковь) были возлюбленным и возлюбленной из Песни. Эта христианская аллегория была важным проводником суперсессионистской теологии; Церковь теперь служила избранной девой божественного услаждения. Евреи, чье отвержение Богом казалось столь очевидно подтвержденным их историческим положением, испытывали огромную потребность твердо держаться веры в то, что Бог был их истинным Возлюбленным, тем, к кому они взывали даже в Его кажущемся отсутствии: «На ложе моем ночью я искала того, кого любит душа моя» (Песн. 3:1), зная в вере, что «вот, он стоит за стеною нашею, заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку» (Песн. 2:9).

В двенадцатом и тринадцатом веках произошел большой сдвиг в прочтении Песни Песней, от коллективистской к индивидуалистической аллегории. Песнь теперь стали рассматривать как песнь между Богом и душой, отражение нового акцента на индивидуальном поиске и личном паломничестве в религиозной жизни эпохи. В христианстве это было развитием старой традиции, и оно особенно процветало в руках Бернара Клервоского и других цистерцианцев. Евреи медленнее следовали этой тенденции, и их немногие попытки в этом направлении не увенчались большим успехом. Индивидуальный еврейский читатель (как правило, не состоящий в безбрачии мужчина) нелегко видел себя невестой или возлюбленной-женщиной Бога.

Вместо этого евреи разработали другое прочтение, которое должно было коренным образом перекроить еврейскую духовную жизнь. Если еврейский

читатель-мужчина не мог воспылать страстью к эротическим отношениям между собой и, по сути, мужской фигурой Бога, то требовалось женское присутствие, вставленное между этими двумя мужчинами, с которым оба могли бы иметь эти страстные отношения. Это именно то, что сделала Каббала, поместив женскую *Шхину* в конец сфиротической схемы или в качестве стража врат между верхним и нижним мирами. Внутреннее единство Божественности теперь рассматривалось — особенно в Кастильской Каббале, как мы уже отмечали, — преимущественно в эротических терминах. Союз «Святого, благословен Он, и Его *Шхины*» стал центральным фокусом всей духовной жизни. Но и Израиль, как преданные дети, слуги и подружки невесты *Шхины*, служил «пробуждающими ее желание соединиться со Святым Царем». Они делали это, культивируя свою собственную любовь к божественной невесте в своей преданной жизни изучения Торы и исполнения заповедей, включая заповедь о святом союзе со своими собственными женами, земном представлении союза наверху. Присутствие этой женской ипостаси открыло врата для возрождения религиозной страсти, которая так характеризует Каббалу и особенно общину учеников, изображенную в Зоаре.

Откуда евреи взяли эту идею о женском посреднике между собой и Богом наверху? Представляется весьма вероятным, что это еврейская адаптация культа Девы Марии, сильно возродившегося в Западной Церкви двенадцатого века, особенно во Франции и Испании. Марианская набожность пронизывала культуру Западной Европы в эту эпоху: посвящение соборов Деве, придорожные часовни, страстные драмы, музыка и искусство всех форм прославляли ее роль. Евреи, несомненно, были свидетелями этого и, должно быть, испытывали двоякие чувства по этому поводу. С одной стороны, это подтверждало бы их худшие представления о христианстве как о языческом, идолопоклонническом и политеистическом. Но было также что-то прекрасное и нежное в связанной с этим религиозной жизни, что нельзя было игнорировать. Евреи, чья культура не знала прославления девственности или безбрачия, адаптировали понятие женского объекта поклонения к своим собственным нуждам. Понятие о том, что существует божественное (или квази-божественное) женское присутствие, находящееся у входа в божественное царство, которое любит своих детей, страдает с ними и принимает их молитвы, чтобы донести их до престола Бога, является общим для марианской и каббалистической традиций. Скорее всего, последняя, развившаяся в столетие после великого марианского возрождения, является производной от первой.

Как только женский аспект божественности был установлен, без христианского настояния на девственности, подавленные эротические энергии могли найти выражение в духовной жизни и устремлениях каббалиста. На практике авторы Зоара действительно представляют особенно строгую галахическую точку зрения по всем сексуальным вопросам, которая сохранялась в каббалистических кругах на протяжении многих веков. Но врата были широко распахнуты для входа утонченной и лишь слегка замаскированной эротической фантазии, чтобы питать интенсивность религиозной страсти. Самовосприятие каббалиста как *цаддика*, «хранителя завета», было, как мы видели, в то же время и образом мужской силы. Его задачей было направить пробужденную силу своей *кавваны* (что и есть буквально: "намерение"), или духовного намерения, на *Шхину*, тем самым возбуждая в ней женские воды, чтобы она, пробудившись, побудила *цаддика* наверху соединиться с ней, наполняя ее потоком энергии извне в форме его мужских вод, светов свыше как божественного семени. Когда она наполняется, флюидная субстанция внутри нее переливается и в нижний мир, и земной *цаддик* получает это благословение. Здесь парадигмой является полностью коитальное выражение сексуального союза, кажущееся в некоторых отношениях ближе к религии Южной Индии, чем к девственной и безбрачной набожности христианских монахов.

Но непосредственным влиянием, которое помогло разжечь эти новые энергии в иудаизме, очевидно, было влияние христианства. Если мы снова посмотрим на каббалистическую схему, особенно на элементы, выделенные в ней кастильской Каббалой, мы можем увидеть дальнейшую параллель с христианскими структурами веры, которые так характеризовали эту эпоху. *Тиферет*, или Святой, благословен Он, стоит в центре; это сущностная фигура мужского Божества, Бога Библии и еврейской традиции. Он фланкирован справа и слева *Хесед* и *Дин*, состраданием и судом. Эта триада *сфирот* дополняется *Малхут* или *Шхиной* в нижней части каббалистической схемы. Вместе эти четыре *сфирот* составляют целое, представленное такими символами, как четыре стороны света, четыре вида растений Суккота, три патриарха плюс царь Давид и так далее. Все это еврейские символы большой древности. Но если мы посмотрим на эту схему структурно, мы не можем не заметить, что она представляет собой троицу, с «Богом» в центре, фланкированным двумя другими, с женским началом «внизу», служащим посредником между небом и землей, носителем молитв к Богу наверху и родильной палатой божественного благословения, когда оно течет в мир. Другая каббалистическая конфигурация представляет *Хохму* как Отца,

Тиферет как Сына, и *Шхину* как Его невесту, чему также можно найти параллели в христианских источниках. Из-за второй заповеди евреи воздерживались от какого-либо конкретного выражения этих структур, кроме случайных диаграмм и схем. Но представьте, как такие каббалистические образы могли бы выглядеть, например, в витражах. Там мы бы нашли нечто действительно очень близкое к миру образов средневекового христианства.

Совсем не ясно, насколько сами каббалисты осознавали эти модели культурного влияния. Общности структуры, которые могут казаться нам очевидными с высоты прошедших веков, могли быть вовсе не ясны тем, кто их нес. Сознательно или нет, эти колоссальные заимствования духовных структур были осуществлены тонким и очень творческим способом, так что связи были далеко не очевидны. Что-либо меньшее привело бы к тому, что каббалистов назвали бы еретиками и врагами иудаизма, что прямо противоположно их цели, которая заключалась в укреплении иудаизма перед лицом его всемогущего и опасного соперника. Отчасти потому, что они сами были так подвержены влиянию привлекательности христианства, авторы Зоара и вознамерились создать иудаизм обновленной мифической силы и старых-новых символических форм. Далекие от того, чтобы быть крипто-христианами, они стремились создать более убедительный еврейский миф, который укрепил бы евреев в сопротивлении христианству.

Область, в которой мы можем ясно видеть эту попытку выдвинуть иудаизм, который стоит в прямом вызове христианству, — это отношение между браком и присутствием *Шхины* или Святого Духа. Культура христианской Испании в тринадцатом веке была в высшей степени монашеской. Время Зоара было великим расцветом как доминиканской, так и францисканской духовности, и эти и другие ордена играли большую роль в социально-экономической, а также религиозной жизни окружающей культуры. Хотя в иудаизме не было ни традиции монашества, ни прославления безбрачия, великие монастырские учреждения должны были производить впечатление на еврейских пиетистов, которые разделяли некоторые ценности, представленные монашеской жизнью. Ученые давно отмечали влияние христианского монашества (особенно его прославления бедности) на круги, близкие к Зоару. В резком контрасте с христианским прославлением безбрачия, Зоар настаивает (с относительно скудной поддержкой в более ранних еврейских источниках), что неженатый мужчина — это лишь половина человека, и что *Шхина* не обитает там, где отсутствует целостность союза мужчины и женщины. Когда мужчина находится вдали от

своей жены, — говорит нам Зоар, — будь то в путешествии, занятый изучением Торы со своими товарищами или лишенный возможности союза с ней из-за ее менструальной нечистоты, — *Шхина* присоединяется к нему, становясь его женской духовной спутницей. Но она делает это только благодаря тому, что у него есть земная партнерша, к которой он вернется в святом союзе. Тот, у кого нет жены, не может ожидать, что присутствие Бога присоединится к нему. Моисей — единственное исключение из этого правила. Настаивание Зоара на духовной необходимости брака лучше всего можно понять, в контексте Кастилии тринадцатого века, как фронтальную атаку на христианское монашество, нацеленную именно туда, где это было бы наиболее болезненно. Воздержание от брака, утверждает Зоар, не освобождает человека для брака с Богом, как хотели бы монахи; наоборот, безбрачие делает невозможным для человека вместить в себя присутствие Святого Духа.

Таким образом, отношение Каббалы и Зоара к окружающей христианской культуре было крайне амбивалентным и сложным. Негодование, которое евреи, естественно, испытывали как угнетенное и осмеянное меньшинство, очень заметно в возгласах говорящих в Зоаре против нечестивых народов. С формальной теологической и галахической точки зрения, Зоар не предлагает ни малейшей снисходительности в своем отношении к христианству или любой другой нееврейской религии. Но, действуя на плане мифа и воображения, Зоар впитывал тонкие культурные влияния и структуры мышления, которые были распространены в окружающей культуре. Зоар — это в высшей степени отражение иудаизма в обстановке средневекового христианского Запада, сформированное уникальным переплетением негодования, влечения и творческой адаптации.

ЧАСТЬ III ИЗБРАННЫЕ ТЕМЫ ИЗ ЗОАР

Творение и Истоки (Бытия)

Зоар уделяет большое внимание Творению и истокам бытия. В этом Зоар показывает себя тесно связанным с миром средневековой еврейской философии, в которой Творение рассматривалось как центральный теологический вопрос. В отличие от ранних раввинов, чей основной теологический фокус был на откровении и цепи авторитета, средневековые мыслители рассматривали религию через призму «космической духовности» Средневековья. Это была ориентация, которая видела философское, научное и религиозное знание как принадлежащие единому целому. Растущее научное осознание необъятности вселенной в сочетании с аристотелевской и неоплатонической метафизикой рисовали картину чудесного многоуровневого космоса, исходящего из божественного центра. Материальный мир был низшей ступенью этой иерархии бытия и лишь бледнейшим отражением единого источника, который оживлял все сущее. Знание о Боге лучше достигалось через понимание вселенной в целом, с концентрацией на высших, нематериальных сферах. Бог прославлялся величием всей этой вселенной, а также красотой и мудростью естественного закона, который ею управлял. Размышления о происхождении и природе этого космоса рассматривались средневековыми мыслителями как сущностные для поиска мудрости или истины. Эта характеристика средневековой мысли выходит за рамки как религиозных традиций, так и любого различия, которое можно провести между «философами» и «мистиками».

Хотя этот сдвиг в акцентах от раввинистического к каббалистическому воображению произошел под эгидой средневековой философской спекуляции, Зоар, как правило, стремится обосновать свои взгляды в библейском, а не в современном ему контексте. Для этого он обращается к наследию пророков и псалмопевцев, которые так часто были восхищены чудесами Творения, изображая их как свидетельства дивной мощи Творца.

Стихи из Исаии, Псалмов и Иова широко цитируются в Зоаре, чьи авторы, благодаря доскональному знакомству даже с самыми неясными частями Писания, действительно соперничали с древними мидрашистскими учителями. Эти стихи привносят в Зоар мощный эвокативный поэзис, укорененный в их первоначальном значении, одновременно разбирая и переплетая их, чтобы намекнуть на высшее Творение, царство каббалистической тайны.

В контексте средневековой философии неудивительно, что Зоар рассматривает космические истоки в первую очередь на внутреннем божественном уровне. Именно возникновение *сфирот* из *Эйн Соф* и последующее становление божественной персоны захватывает большую часть внимания Зоара. Нижнее Творение, творение реального телесного существования, кажется, почти недостойным обсуждения, и действительно, рассматривается в Зоаре лишь несколько бегло. Но для этого выбора и упущения есть некоторые важные теологические причины. Они требуют здесь дальнейшего обсуждения.

Вопросы о Боге (доказательства существования Бога, природа Бога и божественные «атрибуты») и Творении были глубоко переплетены в средневековом теологическом сознании. Творение использовалось Маймонидом и другими как основа для веры в Бога, Неподвижного Перводвигателя или первичную силу, которая лежит за всеми цепями причин и следствий. Этот Бог, однако, является абстракцией или логическим принципом, выведенным либо через аристотелевские аргументы о причине и следствии, либо через неоплатонические размышления о первоисточнике духовной энергии или «света» и его последовательно тускнеющих отражениях во вселенной. Философы обеих школ усиленно боролись с вопросом о волевом Творении. Истекает ли бытие естественным образом из космического Источника во все сущее? Решил ли Бог сотворить мир, или он просто существует в силу собственной природы Бога? Существует огромное и неразрешенное расстояние между этими эллинистическими по своим корням философскими спекуляциями и Богом Израиля, верховной Личностью библейско-раввинистической традиции, Который творит актом высшей и абсолютной воли ради Израиля, Торы или праведников, которые должны населять Его землю и доставлять Ему удовольствие.

Философы, особенно Маймонид, нашли способы отвергнуть этот более ранний и более персонифицированный взгляд на Бога, рассматривая его (поскольку они продолжали считать Тору божественным откровением и,

следовательно, должны были объяснять изображение Бога в Торе) как некое сочетание уступки примитивному мышлению древних и божественно данного образовательного инструмента для формирования нравственного поведения среди масс. Большая часть первого раздела «Путеводителя растерянных» посвящена трактовке библейского языка, которая служит для подрыва наивной теологии библейского буквализма. Бог философии действительно был Источником Источников или Неподвижным Перводвигателем, но наделенным ровно таким количеством воли и сознания, чтобы удовлетворить потребности иудаизма, переосмысленного в философском ключе. Тот факт, что в этих рамках могла существовать, как это, безусловно, было для Маймонида, высоко утонченная форма религиозной страсти и преданности служению Богу, ускользал от всех, кроме самых внимательных читателей.

Каббалисты были категорически против этой теологической позиции. Для них Бог раввинистической традиции был очень даже жив. Они утверждали не только волевое Творение, но и Творение ради Израиля и душ праведников. Они вернулись к фрагментарным космогоническим мифам, найденным в древних источниках, как в классическом Мидраше, так и в некоторых агадических трудах, граничащих с традицией *меркавы*, и вплели их в свою собственную систему каббалистических спекуляций. Фактически, большая часть их вдохновения исходила из, казалось бы, самых причудливых уголков раннего еврейского теологического воображения. Они не желали присоединяться к философам в отвержении мифических и народных элементов еврейского благочестия, которые так сильно владели народным религиозным сознанием. В то же время, их собственные мистические размышления вели их по пути абстракции. *Эйн Соф* каббалистов, бесконечный и неопределенный источник бытия, был очень похож на объект чистого созерцания философов. Напряжение между абстрактным Единым из Единых, лежащим в основе как философии, так и мистицизма, и персонифицированным Богом еврейского мифа и воображения оставалось неразрешенным для философов. Для каббалистов оно стало великим вызовом.

Частично по этой причине рассмотрение Творения в Зоаре концентрируется в основном на внутреннем божественном процессе. Большую часть Зоара можно рассматривать как попытку выяснить, как личностный и антропоморфный Бог вышел из глубин таинственного единства. Описываемый в некоторых из самых поэтичных и образных

отрывков Зоара как теогонический процесс, возникновение «Бога» из скрытой Божественности, этот подход также можно рассматривать как способ каббалистов разрешить напряжение между их собственным мистицизмом и их глубокой приверженностью персоналистским и мифическим элементам древнего еврейского наследия. Реальная история Творения, следовательно, должна быть историей «рождения» Бога, персонифицированного Отца (и Матери, в данном случае) вселенной. То, как этот Бог затем породил нижний, материальный мир, представляет лишь второстепенный интерес. В хорошем неоплатоническом стиле нижняя вселенная изображается как структурно параллельная, но в то же время бледная имитация верхней. Отношения между этими «верхними» и «нижними» стадиями Творения описываются Гершомом Шолемом:

> *Теогония и космогония представляют собой не два разных акта творения, а два аспекта одного и того же. На каждом плане — в мире Меркавы и ангелов, который находится ниже Сфирот, в различных небесах и в мире четырех элементов — творение отражает внутреннее движение божественной жизни. «Следы» сокровенной реальности присутствуют даже в самых внешних вещах. Повсюду один и тот же ритм, одно и то же движение волн. Акт, который приводит за пределами и выше времени к трансформации скрытого в явного Бога, имеет свою параллель в ограниченной временем реальности любого другого мира. Творение есть не что иное, как внешнее развитие этих сил, которые активны и живы в Самом Боге. Нигде нет разрыва, прерывистости... Наиболее частой иллюстрацией этой доктрины... является иллюстрация цепи и звеньев, из которых она состоит. В этой цепи, звенья которой представлены совокупностью различных миров, существуют разные уровни звеньев, некоторые глубоко скрыты, а некоторые видны извне, но не существует такого понятия, как изолированное существование.*[1]

[1]Шолем, «Основные течения в еврейской мистике» (Нью-Йорк: Schocken Books, 1941), стр. 223

Здесь мы можем увидеть еще одну причину, по которой Зоар мало говорит о возникновении нижнего мира. Каббалистическая система, по самой

своей природе, является системой эманации, истечения бытия из источника, как в своих истоках, так и в своем ежедневном обновлении. Для нижнего мира этим источником является *Малхут*, или союз *сфирот*, кульминацией которого является *Малхут*, что позволяет «рождаться» душам и переливаться через край изобилию, поддерживающему существование. Жизнь является результатом этого излияния энергии из *Малхут*, на которое, как мы увидим позже, сильно влияют человеческие действия. Отношения между Богом и миром в такого рода вере — это, по сути, не отношения Творца и Творения, указывающие на истинное разделение между Богом и вселенной, а скорее отношения внутреннего ядра и внешних проявлений. «Нижний» мир на самом деле является «сосудом» или «одеянием» для вмещения этой излучающей энергии. Божественное «Я» эманирует через вселенную и раскрывается, как это ни парадоксально, будучи «облаченным» в каждое из множества созданий, населяющих ее.

Эта теология эманации подразумевает определенную степень пантеизма. Язык Зоара, безусловно, является языком Творения, даже морально детерминированного и волевого Творения раввинистической традиции. Однако за этой терминологией Творения стоит динамичный, пребывающий внутри всего Бог, чье присутствие пульсирует во всем космосе. Но пантеизм имеет важные и потенциально проблематичные теологические последствия. «Инаковость» Бога ставится под сомнение, если Бог лежит в основе всего сущего и оживляет его. Такие вопросы, как моральная ответственность и божественное наказание, могут потребовать пересмотра в контексте теологии, центрированной на эманации. Каббалисты, будучи морально консервативной группой в еврейской общине, стремились держать эти вопросы в тайне. Выступая против философии как защитники традиционной веры, в роли, которую они сами себе отвели, они, конечно, не хотели, чтобы опасности их собственной теологической позиции сделали их объектом новой полемики. По этой причине они также сохраняли свои рассуждения о возникновении нижних миров довольно расплывчатыми, избегая какого-либо конкретного рассмотрения отношения подлунных созданий к сфиротической вселенной, из которой они произошли и по образу которой были созданы.

На самом деле Зоар отражает форму Каббалы, которая основательно, хотя и непоследовательно, сочетает эманационистские и персоналистские взгляды на отношения между Богом, миром и человечеством. Именно из переполняющей благодати, щедрой *шефы*, изливающейся в моменты божественного союза, рождаются души и поддерживается мир. Но это

изобилие происходит от соединения мужской и женской *сфирот*, по сути, священного брака *Тиферет* и *Малхут*, который может состояться только через пробуждение, вызванное Израилем. Именно их добрые дела и стремления к Богу, как мы увидим позже в нашем обсуждении заповедей, пробуждают «женские воды» внутри *Малхут*, чтобы призвать и пробудить любовь ее (и Израиля) божественного Партнера. Таким образом, эманационный поток становится зависимым от акта божественной воли, изображенного в форме эроса, персоналистской страсти, которая является в равной степени как внутренним влечением, так и ответом на конкретные человеческие действия.

Фокус (сосредоточение) Зоара на внутренних божественных аспектах Творения позволяет ему смещать значение некоторых ключевых терминов и символов. Настаивание философов на *creatio ex nihilo*, на иврите *йеш ме-айин*, было полностью переинтерпретировано в сфиротических терминах. *Кетер*, также называемый *айин* или божественное «Ничто», теперь является тем «ничто», из которого происходит Творение. Каббалисты неустанно цитируют в этом контексте Иова 28:12: *ве-ха-хохма ме-айин тиммаце*. Вместо того чтобы читать это вопросительно как «Откуда же исходит премудрость?», они интерпретируют это как утверждение: «Мудрость (*Хохма*) исходит из Ничто (*айин*)». Шесть дней Творения, рамки начальной главы Бытия, также переносятся в сфиротическую сферу, представляя шесть *сфирот* от *Хесед* до *Йесод*, кульминацией которых является *Малхут*, невеста, которая является их Субботой. Даже такие термины, как «верхний мир» и «нижний мир», используются внутренне в сфиротических описаниях, относясь к *Бине* и *Малхут*. Часто неясно, когда это так, а когда Зоар действительно имеет в виду нижний мир материального существования. «Земля» (*адама*) и «земля» (*эрец*) также являются символическими терминами для *Шхины*, что снова усложняет обсуждение.

Когда Зоар все же ссылается на сотворение этого мира, он делает это, сочетая три сети мифической символики. Одна из них — это язык рождения, о котором мы уже упоминали. *Шхина*, рождающая нижние миры, может быть «нижней матерью» или «ланью зари». В некоторых отрывках Ее болезненные роды могут включать некоторый компромисс с силами тьмы, тем самым давая им определенную власть над возникающими нижними сферами бытия. О человеческих душах, в частности, говорится, что они «рождаются» от *Шхины*, неся в себе отпечаток сфиротического мира, что является пониманием Зоаром Творения «по образу Божьему».

Другой набор символов восходит к образу Творения в книге Бытия через силу божественной речи («И сказал Бог: ‘Да будет…’ и стало…»). Каббалист ликует от мысли, что Бог творит мир через некое высшее и таинственное проявление языка. Это может принимать форму перестановки букв, в традиции «Сефер Йецира», произнесения таинственных божественных имен или какого-либо другого аспекта словесного самораскрытия. Ключевым символом для возникновения *сфирот* является движение внутри Бога от мысли (*Хохма* и *Бина*) к голосу (*Тиферет*) и к речи (*Малхут*). Это означает, что Творение — это форма божественной самоартикуляции. Откровение Торы, как мы увидим, является повторением или экстернализацией этого внутреннего божественного процесса.

Третий мифический элемент связан с древним наследием живописных изображений Творения. Эти *агадот*, наиболее ярко сохранившиеся в начальных главах мидраша восьмого века «Пиркей де-Рабби Элиэзер», были хорошо известны авторам Зоара, и они использовали их экспансивно и творчески. Некоторые *агадот* рассказывают об элементах, предшествовавших Творению, в то время как другие, сохраняя фрагменты доизраильской мифологии, рассказывают о силах, противостоявших Творению, которые должны были быть убиты или побеждены, чтобы Творение могло состояться. Они становятся составными элементами демонической вселенной Зоара, играя значительную роль в его повторяющихся и очень красочных описаниях Творения.

Между Мирами

Каббалист обитает в космосе взаимосвязанных и взаимопроникающих миров. Физические структуры «нижнего мира» отражают динамику «высших» духовных миров и воплощают их энергии. «Верх» и «низ» существуют в аналогических отношениях друг к другу. Нижний мир поддерживается эманационным потоком из верхнего мира, который увеличивается или уменьшается в ответ на человеческие действия. Но нижний мир также является отражением мира над ним или за ним. Подобно тому как *сфирот* одновременно и скрывают, и раскрывают свет, который в них вливается (свет, который не мог бы быть познан иначе, как через них), так и нижний мир одновременно и скрывает, и обнаруживает силу и структуру *сфирот*, лежащих в его основе.

Вертикальная и иерархическая модель, на которой построена средневековая вселенная, лежит в основе всего Зоара. Верхний мир и нижний мир — термины, используемые с большой частотой на протяжении всего произведения, — одновременно параллельны и взаимозависимы. Временами фраза «верхний мир» относится к сфиротическому царству в целом, как к параллели «нижнего мира», который является конкретной вселенной человеческих действий. Но в других местах верхний и нижний миры могут отражать внутрибожественное различие. Чаще всего это *Бина* и *Малхут*, два «женских» царства, в которые входит божественная сила. Но термины «верхний» и «нижний» могут также относиться к любому числу других различий, включая различия между *Шхиной* и Ее небесными воинствами, между *Тиферет* и *Малхут*, между тремя высшими *сфирот* и семью остальными, и так далее. Фактически, часто бывает и невозможно, и ненужно знать, какой именно «адрес» имеется в виду, поскольку утверждение относится ко всем верхним и нижним мирам одновременно. Таков способ мировоззрения Зоара, который видит каждый мир как часть великой иерархической системы, полностью связанной со всеми теми, что над и под ним.

Этот способ видения мира *бе-аспеклярия шель маала*, или с точки зрения высшего мира, считается истинным в отношении обоих основных измерений, которыми измеряется нижний мир: времени и пространства. Течение времени — дни, годы, эоны — указывает за пределы самого времени на мир *сфирот*. Дни недели — это семь нижних *сфирот* в земном воплощении. Это восприятие культивируется, в частности, в обширных размышлениях о Субботе, встречающихся на протяжении всего Зоара. Празднование или

«вхождение» в Субботу, по сути, является причащением *Шхине*, вхождением в то космическое и трансцендентное времени царство, которое наполнено присутствием Бога. Что касается пространства, шесть *сфирот* над *Шхиной* регулярно упоминаются как «шесть протяженностей», охватывающих в себе все изначальное «пространство». Иногда четыре ключевые *сфирот*, *Хесед-Гвура-Тиферет-Малхут*, символически представляются четырьмя сторонами света, снова создавая ощущение, что все изначальное пространство включено в них. Влияние традиции «Сефер Йецира» здесь особенно ощутимо, поскольку *сфирот* называются «глубинной структурой» всей реальности. Иерархически «ниже» десяти *сфирот* в космологии Зоара находится серия *хейхалот*, или «дворцов». Это промежуточные чертоги божественного сияния, устроенные по образцу (в основном) семи нижних *сфирот*. *Хейхалот* описываются в нескольких разделах Зоара в высшей степени эмпирическими и экстатическими терминами. Хотя эти *хейхалот* излагаются с большой пышностью и энтузиазмом, путешествию через них отводится роль, подчиненная созерцанию *сфирот*, на котором сосредоточены основные энергии Зоара. *Хейхалот* на самом деле используются отчасти для того, чтобы показать, как сфиротическая структура простирается за пределы Божества и повторяется во всех нижних формах существования.

Каббалисты, более или менее современники авторов Зоара, начали описывать четырехъярусную вселенную, где последовательные «миры» обозначались терминами *ацилут* («эманация»), *брия* («творение»), *йецира* («формирование») и *асия* («созидание»). Эти термины соответственно относились к внутреннему божественному царству; миру визионерского опыта, включая божественный престол и *хейхалот*; царству ангелов; и миру душ. Материальный мир считался ниже *асии*, но под властью ее духа. Каждый из четырех миров был структурирован по той же десятикратной схеме *сфирот*. По неизвестным нам причинам, Зоар воздерживается от использования этой системы, оставляя промежуточные и ангельские вселенные без четкой схемы организации, за исключением самих *хейхалот*. Поэтический дух, в котором написан Зоар, кажется, лучше реализуется через огромные воинства ангелов, носящихся по вселенной, часто насчитывающие фантастические и кажущиеся произвольными числа, чем через более «систематические» ангелологии и структурированные космологии, описываемые другими.

Также отсутствует в Зоаре спекуляция о космическом юбилее и возвращении всего сущего к своим истокам в *Бине* по завершении великого

49 000-летнего цикла. Каббалисты до Зоара, включая Нахманида, упоминали этот вопрос как дело особой тайны, которое следует преподавать только в самых эзотерических мистических кругах. На основе талмудической *агады*, гласившей: «Мир существует шесть тысяч лет: две тысячи хаоса, две тысячи Торы и две тысячи мессианских времен»[1] *(Санхедрин 97a)*, мистики представляли себе седьмое тысячелетие, в котором земное существование прекратится, — одухотворенный «мир, который есть сплошная Суббота». Затем они насчитывали семь таких субботних эонов, каждый под эгидой определенной *сфиры*. Они должны были завершиться космическим юбилеем, в котором все сущее должно было вернуться к своему источнику в чреве *Бины*, чтобы затем, предположительно, родиться вновь в новую серию суббот. Нам неизвестно, почему авторы Зоара решили проигнорировать (за исключением случайных возможных намеков) оба этих ключевых инструмента каббалистической космологической спекуляции. Дальнейшее исследование этого вопроса может оказаться плодотворным для характеристики конкретного мистического круга, из которого вышли эти писания.

Природный мир, по мнению Зоара, содержит множество явлений, указывающих на высшую структуру. Отношения неба и земли, солнца и луны, то, как реки впадают в море, рост деревьев благодаря солнечному свету и воде — все это рассматривается как земные копии сфиротической схемы. В Зоаре присутствует принятие природы, которое видит в ней проявление божественной реальности. Частично это представлено как восторженное обновление ликования псалмопевца перед чудесами творения Божьего. Но по мере того, как Зоар разворачивает свой экзегетический интерес к библейским описаниям Творения, он часто стремится раскрыть именно эти структурные параллели между верхним и нижним мирами. Самые важные земные представления космической структуры в Зоаре находятся в Скинии-Храме и в человеке, особенно в душе. В обоих случаях Зоар опирается на более древние мидрашистские традиции, которые видели душу или Храм как микрокосм или земное отражение божественной реальности. Зоар адаптирует эти типологии к своей собственной символической структуре, основанной на раввинистической традиции, но выходящей далеко за ее пределы.

Истоки иерархического мировоззрения Зоара уходят в глубины мифического воображения Израиля и, возможно, даже в древние доизраильские структуры мышления. Представление о том, что земной Храм

стоит параллельно небесному Храму, который является истинным жилищем Бога, хорошо засвидетельствовано как библейскими, так и мидрашистскими текстами. Даже трехуровневая вселенная, где Храм стоит над входом в преисподнюю, а также у врат небесных, задокументирована в ранних источниках. Простертые крылья двух херувимов над ковчегом в Скинии Моисея, кажется, образуют «престол» для Божественной Славы (*кавод* в Библии, *шхина* в раввинистических источниках) — присутствия, которое простирается вниз из своего дома наверху. Человеческие действия, согласно известным Мидрашам, заставляют это присутствие либо пребывать в этом мире, либо отступать вверх по своей внутренней лестнице до седьмого неба, вдали от осквернённых миров внизу. Все это стоит на заднем плане собственной, более сложно построенной космологической визии Зоара.

Человек как земное воплощение божественной структуры также играет главную роль в религиозном мировоззрении Зоара. Каббала представляет собой в высшей степени антропоцентрическую версию иудаизма, особенно в отличие от более теоцентрических взглядов средневековых еврейских философов. Она видит мир как созданный ради человечества, а человека — как средоточие божественной энергии, играющее жизненно важную роль в поддержании всего космоса. Люди были созданы по божественному образу, чтобы исполнить эту цель. Этот взгляд на человечество проявляется в перспективах Зоара как на душу, так и на тело.

Зоар часто говорит о трех частях души, обозначаемых терминами *нефеш*, *руах* и *нешама* (буквально, но неадекватно переводимыми как «самость», «дух» и «дыхание» (“self,”“spirit,” and “breath”)) *[по-русски: животная-душа (низшая), дух/ветер, душа (высшая), и 4-ая тоже есть]*. Трехчастное деление человеческой души было широко распространено в средневековых интеллектуальных кругах, основываясь на понятиях, впервые разработанных Платоном и Аристотелем. Обсуждение различных аспектов человеческой души, или даже множественных душ внутри человека, встречается в более ранних еврейских философских и мистических писаниях. Но связь, проводимая в Зоаре между этими тремя терминами и конкретными (хотя иногда и меняющимися) локусами в сфиротическом мире, кажется оригинальной. Большинство обсуждений в Зоаре связывают *нефеш*, самый низкий и наиболее универсально разделяемый уровень души, с *Малхут*, *сфирой*, из которой рождаются души. *Руах* параллелен *Тиферет*, божественному мужскому принципу, союз которого с *Малхут* и приводит к этому рождению. *Нешама*, которая, как иногда говорится, принадлежит

только праведникам, представляет таинственную ступень *Бины*, указывая на непознаваемые миры за ее пределами[2]. Некоторые отрывки также ссылаются на два высших аспекта души, *хайя* и *йехида*, — тема, подхваченная более поздними каббалистами под влиянием Зоара.

[2] Обсуждение души, ее частей и происхождения в Зоаре особенно сложно. Здесь особенно рекомендуется работа Тишби, «Мудрость Зоара» (Tishby, Wisdom of the Zohar), стр. 677–722

Аналогия между душой и сфиротической вселенной несет в себе последствия, ведущие в двух направлениях. Одно из них — это ощущение, что истинное самопознание ведет к познанию Бога, также широко распространенное верование в средневековом мире. Обращение внутрь себя для созерцания своего «я» и его истоков было важной частью каббалистического знания. Другое последствие больше направлено в сторону теургии, или потенциального воздействия человеческих действий на божественный мир. Душа реально причастна к божественной структуре. Это не просто копия *сфирот*, но она фактически представляет их присутствие внутри «я». Из-за этого действия человека, включая как освящение, так и осквернение души, оставляют свой след наверху. Взаимоотношения между Богом и человеком вполне обоюдны; части души как показывают свое божественное происхождение, так и допускают возможность человеческого действия на космическом плане.

Человеческое тело, так же как и душа, отражает божественный образ. Это уникальный взгляд каббалистов в средневековом еврейском контексте, который в целом разделял платонически инспирированное принижение «грубой материи» и, вместе с ней, всего физического. Тот факт, что *сфирот* обычно изображаются на схеме, соответствующей человеческому телу, придает последнему поразительное символическое достоинство. Именно благодаря этому сходству с высшим миром тело может служить средством для возвышения священных энергий и восстановления божественного космоса. Зоар увлечен возможностью использования частей тела в священных целях. Такие действия, как поднятие рук в благословении или открытие рта в молитве, являются предметом для глубоких размышлений и дискуссий среди товарищей. Такие телесные явления, как течение крови по венам или (согласно галеновой медицине) течение семени из мозга, через позвоночник, в фаллос, изображаются как земные аналогии таинственным божественным процессам. Конечно, также возможно читать аналогию в

обратном направлении, предполагая, что эти биологические явления дали каббалистам определенное представление о процессах в верхнем мире. Все это является частью союза наук (в самом широком смысле, кульминацией которого является религия), широко принятого в Средние века.

Наряду с этими отрывками, прославляющими тело по аналогии с божественным, Зоар также содержит яркие описания опасностей телесных искушений и намеки на то, что демонические элементы могли приложить руку к формированию самого физического тела. Этот конфликт взглядов показывает глубокую амбивалентность, с которой телесные вопросы рассматривались каббалистами тринадцатого века. Это особенно верно в отношении сексуальности. Зоар содержит великолепные описания соответствия между верхним союзом и нижним союзом, уверяя читателя, что его соитие с женой, совершенное в рамках надлежащих галахических правил и ограниченное также мистическим намерением, потенциально является святым и искупающим космос актом, который объединяет *сфирот* и привлекает святую душу в этот мир. Но то же самое деяние, или даже искушение подумать о нем, за пределами этих рамок приличия, осуждается в самых яростных выражениях, какие только можно вообразить. Этот ужас перед сексуальным грехом и ущербом, который он может нанести космической структуре, был важной частью наследия Зоара для более поздних форм каббалистической практики.

Зло и Демонизм

Мы видели, что теология Зоара — это попытка укротить и примирить несколько конкурирующих и даже противоречащих друг другу прозрений и опытов. Каббалисты были истинными мистиками, осознающими единство, лежащее в основе и объединяющее все дискретные явления. На них оказали глубокое влияние их собственные внутренние пневматические переживания и метафизика, завещанная им их неоплатоническими предшественниками. Но как средневековые евреи, они также были членами изгнанной и угнетенной общины. Поэтому они были особенно чувствительны к неоспоримой реальности зла в мире и ужасам истории. Это тоже должно было найти выход в их очень личностных и выразительных сочинениях, несмотря на их кажущуюся угрозу гармоничному единству бытия. Напряжение между возвышенным видением сфиротического единства, приводящим к свету и блаженству во всех мирах, и реальностью тьмы и угнетения окрашивает почти каждую страницу Зоара. Как отмечалось ранее, произведение отличается также и вторым напряжением, проистекающим из влечения к абстрактному созерцательному мистицизму в сочетании с мощным мифическим воображением. Последнее выражалось в наборе сильных, а порой и пугающих символов. Большую часть каббалистического творчества можно интерпретировать как продукт внутренней диалектики вокруг этих двух напряжений. Нигде это не ощущается так ясно, как в рассмотрении Зоаром зла и демонического царства.

По самой своей природе мистицизм несет в себе монистическую жилку в теологии. Мистик стремится раскрыть конечное единство всего сущего и испытать некий вкус этой изначальной истины. Теологии, сопровождающей эту попытку, трудно справиться с реальностью зла. Если все сущее является отражением божественности, каково место зла? В целом, существовало две тенденции в решении этой проблемы, что справедливо и для западной теологии в более общем смысле. Один подход, часто ассоциируемый с неоплатонизмом, — это отрицание зла как реального. То, что кажется злом, на самом деле является иллюзией, невежеством или удаленностью от вечно сияющего божественного света. Когда мы станем просветленными, ближе к Богу, зло исчезнет перед нами. Другой подход — это путь гностицизма, резко отличающийся от неоплатонизма в этой области. Здесь зло изображается как реальное и пугающее. Необходим некоторый компромисс с дуализмом, чтобы объяснить его происхождение и продолжающееся существование. Да, Бог — единый источник всего сущего. Но каким-то образом при передаче

этого божественного присутствия в его здешнее облачение произошел трагический сбой или изъян, бунт внутри меньших космических сил, или, возможно, нежелание нижних миров принять свет Бога, что позволило силам зла существовать и даже достигать устрашающей мощи.

Оба этих подхода можно найти в Зоаре. Первый взгляд, в значительной степени принадлежащий ранним каббалистам из Жироны, проявляется в изображениях зла как бледной имитации сфиротического царства. Действительно, оно имеет ту же десятикратную структуру, что и мир божественности, но является лишь тенью, насмешливой имитацией божественного царства. Этот иллюзорный мир имеет власть только над теми, кто достаточно глуп, чтобы принять его за истину. Второй взгляд, безусловно, доминирующий в Зоаре, связывает это произведение с кругом «гностических» каббалистов, действовавших в Кастилии в середине тринадцатого века, особенно с трудами Ицхака из Сории и Моше из Бургоса.

Из учения Ицхака из Сории Зоар развил видение «Ситра Ахра» — «Другой Стороны» — которая играет значительную роль в зоарическом мифе. В одном из своих самых мощных наборов образов Зоар описывает «Ситра Ахра» как серию *клиппот*, четырех взаимосвязанных «скорлуп», окружающих царство божественности и составляющих «сторону» нечистоты. Образ скорлупы, окружающей и защищающей внутреннее содержание определенной божественной констелляции, был частью более старого каббалистического наследия. Но в Зоаре эти скорлупы приобретают пугающий облик активно действующих демонических сил. Названия этих *клиппот* — «буйный ветер», «огромное облако», «сверкающий огонь» и «сияние» — были взяты из описания бурного пламени, которое видел Иезекииль вокруг Божественной Колесницы. «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него» (Иез. 1:4). «Сияние» (*Нога*), скорлупа, ближайшая к мирам божественности, рассматривается как смесь добра и зла, способная взаимодействовать с Божественностью. Сокровенное ядро «Ситра Ахра», «Буйный Ветер» (*Руах Сеара*), — это область чистейшей скверны.

Вынужденный объяснять, как это весьма живописное демоническое царство существует во вселенной, где все исходит из *Эйн Соф*, Зоар представляет две различные картины происхождения «Ситра Ахра». Наиболее распространенным является образ Другой Стороны как огненного шлака, исторгнутого *Гвурой* в момент ее эманации. Некоторые отрывки описывают это в терминах напряжения между *Хесед* и *Гвурой*,

обсуждавшегося ранее. Другие тексты видят в этом акт очищения, когда Бог изгоняет корни гнева и суровости из зарождающегося божественного «Я». Будучи насильственно, даже жестоко, удаленным из царства божественности, этот шлак воссоздает себя как силы демонической Другой Стороны. Это видение было заимствовано из учений рабби Моше из Бургоса. Второе видение, изложенное в намеках и завуалированных аллюзиях, превосходит в своей радикальности даже учения рабби Ицхака. Оно использует рассказ Торы о генеалогии эдомитских царей (Быт. 36:31 и далее), которые «царствовали и умерли, прежде чем воцарился царь у сынов Израилевых». Эти «умершие цари» воспринимаются Зоаром как намек на серию изначальных, очистительных изгнаний негативной энергии из глубин *Кетер*, предшествовавших самому началу упорядоченной сфиротической эманации. Только это удаление шлака на высшем уровне расчистило путь для должного откровения сфиротических сил. Его происхождение в этом высшем и самом сокровенном божественном царстве объясняет великую и таинственную силу, которую Зоар приписывает демоническому.

Эти объяснения происхождения зла в божественном мире отчасти служат апологетической цели, уверяя обеспокоенного читателя, что вера в Другую Сторону не так глубоко дуалистична, как может показаться на первый взгляд. Но это не основной способ их прочтения. Из трудов «гностических» каббалистов авторы Зоара построили яркую мифологию зла, в которую они и их первоначальные предполагаемые читатели глубоко верили. Они видели и космос, и душу как поле битвы в вечной борьбе между двумя противоборствующими космическими силами, которая не будет окончательно разрешена до конца времен. В Зоаре есть отрывки, которые напоминают тон и даже некоторые конкретные образы еврейских апокалипсисов первого и второго веков. И все же, как и все другие аспекты реальности, Другая Сторона происходит из божественности, оживляется божественной искрой и жаждет вознестись обратно к своему источнику. Когда все миры, вверху и внизу, находятся в состоянии совершенного равновесия и гармонии, Другая Сторона находится под твердым контролем *сфирот* и играет положительную роль в управлении миром, функционируя как послушный карающий жезл божественного правосудия. Однако, когда миры перекошены и разбалансированы, «Ситра Ахра» обретает независимую волю. В своем стремлении к автономной жизни, подпитываемой божественным светом и энергией, она выходит за свои пределы и стремится узурпировать место *Тиферет* или *Йесод* в святом союзе, выхватывая *Шхину* и мир из Его объятий в акте, описываемом весьма живописно как похищение

или даже изнасилование. Великие моменты искупления, перечисленные в библейской истории спасения, в равной степени относятся как к *Шхине*, так и к Израилю, причем искупление происходит как вверху, так и внизу. Человеческие враги и угнетатели Израиля, такие как Исав, фараон и Амалек, — это лишь феноменальные агенты гораздо большего и более опасного космического врага.

При описании этой непрекращающейся битвы со злом мифические, мистические и моралистические элементы Зоара работают в тандеме и, по сути, неотделимы друг от друга. Часто персонифицированные воплощения зла — Самаэль, глава демонов; его супруга Лилит, или Наама; и все их воинства — изображаются с большой красочностью во многих местах Зоара. Изобилуют образы изначального змея и великого морского чудовища, плывущих по десяти рекам скверны. Все они ставят себе задачу совратить людей на грех. Действительно, эта миссия для них жизненно важна, ибо только через энергию, высвобождаемую для них в актах человеческого прегрешения, они получают жизненную энергию, необходимую для своего существования. Отрезанные от достаточного пропитания своим божественным источником, силы зла бессильны, если не получают энергию «снизу».

Единственным оплотом, стоящим против этих антибожественных сил и их полного господства над миром, является Израиль, и особенно праведники среди них. Каждое доброе дело, которое они совершают, каждая заповедь, которую они исполняют, или молитва, которую они возносят с должным мистическим намерением, служит для пробуждения *Шхины*. Она соединяется со своим супругом, наполняется от Него энергией, и вместе они становятся могучими воинами в битве со злом. Они сильнее своих злых противников, и окончательная победа, несомненно, будет за ними. Но они смогут одержать эту победу только тогда, когда заслуги человеческой добродетели явно перевесят бремя человеческого зла — условие, против которого ополчились все силы зла и искушения.

Иногда становится ясно, что битву невозможно выиграть, что зло сильнее добра в нынешнем мире. Тогда возможно, через определенные предписания Торы, либо «подкупить», либо обмануть зло (Самаэль иногда описывается как «старый и глупый царь»), чтобы удержать его от уничтожения тех жизненно важных очагов добра, которые все же существуют. Такие жертвоприношения, как козел отпущения на Йом-Киппур или ежемесячная жертва за грех, существуют для этой цели. Глава демонов здесь становится

чем-то вроде пустынного падальщика, настолько занятого пожиранием скудной трапезы, которую ему дали, что он не замечает праведников, которые тем временем возносят целые вселенные добра и спасают их из его лап.

Тора и Откровения

Будучи верными евреями, каббалисты твердо верили в откровение Торы. День события на Синае, наряду с возведением Скинии и Храма, считался вершиной человеческой истории. Богатое наследие раввинистических легенд и теологуменов, призванных прославлять Тору и ее откровение, было полностью принято каббалистами. Они с энтузиазмом утверждали, что каждая буква, огласовка и музыкальная нотация в Торе имеют божественное происхождение. Тора, данная Моисею на Синае, была воплощением изначальной Торы, которая существовала с Богом до Творения и с которой Он советовался при создании мира. Этот взгляд резко контрастировал с оговорками, которые еврейские рационалисты Средневековья делали в отношении определенных аспектов Торы, включая ее, казалось бы, наивный взгляд на пророчество, многочисленные рассказы о чудесах и антропоморфные представления о Боге. Хотя они также формально принимали буквальную веру в синайское откровение как догму, их усилия по переинтерпретации или даже «очищению» концепций, выраженных в тексте Торы, уводили от буквализма к тому, что было охарактеризовано как прото-критический подход к чтению священного текста. Здесь, как и в других областях, каббалисты надевали мантию теологической ортодоксии, изображая себя великими защитниками древней традиции, восходящей к самому Синаю.

Однако, несмотря на их протесты против переинтерпретаций других, каббалисты были далеки от буквализма. Хотя они и защищали буквальные притязания на истинность библейских и раввинистических источников, они, подобно философам, были заинтересованы в первую очередь в более глубоком прочтении текста, которое в обоих интеллектуальных лагерях часто считалось «эзотерическим». Каббалисты, однако, разработали этот способ чтения гораздо более основательно и были способны находить тайные смыслы даже в, казалось бы, самых неясных или незначительных частях Торы. Сам факт, что многие важные произведения Каббалы, включая Зоар, принимали форму комментариев на Тору (в отличие от основных трудов философов, которые были преимущественно независимыми трактатами), открывал путь к более глубокой интеграции каббалистического мышления и толковательного проекта. Природа тайной истины, которую должна была найти эта более глубокая экзегеза, также отличала Каббалу от философии. Последняя стремилась извлечь из изучения Писания научную и метафизическую истину, часто в аристотелевском духе. Это было, в лучшем

случае, трудным, даже несколько вымученным предприятием. Каббалист же повсюду искал аллюзии на тайную внутреннюю жизнь Бога. Но язык этих аллюзий, благодаря как гибкости, так и глубокой еврейской сущности сфиротического языка, действительно часто создавал ощущение, что они исходят непосредственно из текста Торы. Таким образом, Каббала преуспела в захвате воображения еврейства, в то время как философия сохраняла вид бремени, навязанного извне.

Зоар интересуется тремя уровнями Торы, связанными с тремя ступенями сфиротических тайн. Изначальная Тора соответствует *Хохме*, письменная Тора — *Тиферет*, а устная Тора, или толковательная традиция, — *Малхут*. Многие отрывки рассматривают эти три аспекта Торы как параллельные, но различные сущности. Соответствия между ними отражают параллели, которые Зоар часто находит между «верхними мирами» и «нижними мирами», или различными уровнями сфиротической структуры. Но в некоторых местах также выражается взгляд, который понимает эти три как этапы единого процесса божественного самораскрытия. Здесь изначальная Тора изображается как *махшава*, сокровенная «мысль» или разум Бога. Эта Тора — это первоначальный план или внутренняя карта вселенной в божественном разуме. Поток от *Хохмы* к *Тиферет*, или откровение изначальной Торы как синайской, происходит на уровне *коль*, где «голос» соединяется с мыслью Бога, допуская артикуляцию. Но этот акт божественной речи еще не завершен, ибо он едва доступен человеческому уху. (Действительно, слово *коль* в повествовании об откровении в Исходе 19–20 можно перевести скорее как «раскат грома», чем как «голос» в человеческом смысле.) Только на уровне *Малхут*, или когда толковательная традиция связывается с письменной Торой, голос Бога действительно проявляется в *диббур* или «речи». Это соответствует классическому раввинистическому (а в средневековом контексте — анти-караимскому) взгляду, что письменная Тора может быть понята и соблюдена только через авторитетную цепь толкования.

Таким образом, Творение и Откровение рассматриваются Зоаром как процессы-близнецы божественного самораскрытия, выхода Бога из сокрытости. Подобно тому как божественное присутствие, в форме сфиротической структуры, «облачено» во все Творение, так же оно находится и в письменной, и в устной Торе. Подобно самому Творению, Тора должна глубоко созерцаться теми, кто стремится постичь ее тайны. Внешние уровни Торы, повествования и галахические прочтения, изображаются

Зоаром как «одеяния» и «тело» Торы. Истинная же сущность Торы, однако, заключается в ее душе, или каббалистических тайнах. Даже они в конечном итоге уступят место «душе души» внутри Торы, предположительно, месту, где не существует различия между сокровенной Торой и божественным «Я» Бога.

Понятие изначальной Торы, само по себе производное от древних образов Мудрости как вечной игрушки или спутницы Бога, является основой раввинистической теологии. Ко времени Зоара эта констелляция идей эволюционировала во вторую из десяти *сфирот*, «первую точку» бытия, или божественный разум. Вся Тора содержится в ней, но в высоко концентрированной форме. Тора здесь соответствует букве *йуд*, ассоциируемой с *Хохмой*, и сама по себе является лишь точкой на странице. Это та Тора, которую раввины описывали как написанную «черным огнем по белому огню», Тора, далеко выходящая за рамки любого обычного понимания человеческого языка.

Проявление этой тайной Мудрости в форме письменной Торы — великое достижение Моисея, героя-пророка письменной Торы и прототипа для каббалистического мудреца. Моисей взошел на уровень *Тиферет*, уровень самого Святого, благословен Он. Только он, из всех людей, называется *баала де-Матронита*, «Супруг Госпожи», ибо он относится к *Шхине* как мужчина к женщине. Письменная Тора, называемая «Торой YHVH», таким образом, становится также и «Торой Моисея». Дарование этой Торы на горе Синай было уникальным откровением Бога человечеству. Весь Израиль, включая тех, кто еще должен был родиться в будущих поколениях до конца времен, присутствовал при этом откровении и преданно согласился соблюдать его. Откровение Синая еще не завершено. Моисей лишь начал процесс, открыв источники божественного самораскрытия в форме Торы. Различные раввинистические учения и легенды, которые видят откровение как непрерывный процесс, являются частью наследия Зоара. Откровение — это великий поток истины, и в каждом поколении раскрывается все больше его частей. Здесь Зоар склонен переворачивать старое предубеждение, которое отдавало предпочтение более ранним поколениям перед теми, что пришли после них. Раввинистическое изречение, что «вещи, которые не были открыты Моисею, были открыты рабби Акиве»[1] *(Мидраш Бе-Мидбар Рабба 19:6)*, теперь переносится на героя Зоара, рабби Шимона бен Йохая, который действительно является формой *Moses redivivus*, носителем откровения для своего времени. Ученики, получающие его учение, составляют новое святое

поколение, подобного которому не было со времен Синая и не будет видно снова до окончательного искупления. Их изучение Торы, и созерцание их прозрений верным учеником Зоара, продвигает вперед процесс откровения, делая его поистине «великим голосом, который не умолкал».

Заповеди

С самого своего зарождения Каббала проявляла большой интерес к теме *таамей ха-мицвот*, или причин (или: смыслам) заповедей. Среди самых ранних каббалистических тайн, зафиксированных письменно, были краткие намеки на значения различных заповедей, наряду с мистическими разъяснениями молитвы и отрывков из молитвенника. Это ни в коей мере не удивительно для движения, которое было посвящено, как мы видели, защите раввинистического иудаизма перед лицом вызовов как со стороны философии, так и со стороны христианства. Но частое и порой пространное обсуждение *мицвот* в Зоаре требует некоторого дополнительного введения.

Сама Тора предлагает довольно мало объяснений для 613 (согласно традиционному подсчету) заповедей, которые она содержит. Иногда в связи с исполнением заповеди упоминается награда, как, например, «чтобы продлились дни твои», но это вряд ли можно считать причиной для ее исполнения. Жертвоприношения в книге Левит часто описываются как «приятное благоухание Господу» — возможно, смутное отражение до-библейского представления о том, что боги действительно вкушали и наслаждались жертвами. Но этот взгляд резко отрицается в различных отрывках пророческих писаний. Есть лирические пассажи, описывающие награды за жизнь в гармонии с Божьими заповедями, а также грозные предупреждения тем, кто их нарушает, но цель или значение конкретных заповедей в Писании обсуждается мало.

Раввины понимали, что Израиль полностью принял «иго заповедей» на Синае, и считали весь еврейский народ связанным клятвой «сделаем и услышим» с того самого времени. Они даже проецировали заповеди Торы назад на патриархов, настаивая, что те следовали каждой детали Закона, даже их собственным раввинистическим нововведениям. Различные раввинистические источники настаивают на том, что все заповеди одинаково и вечно действительны, и что между ними не следует делать различий. «Будь так же осторожен в отношении малой мицвы, как и в отношении великой, ибо ты не знаешь, как дается награда за заповеди»[1] (Мишна Авот 2:1). Если у заповедей и есть цель, то она одна: показать преданность Израиля Богу и очистить Израиль через дисциплинированную демонстрацию этой верности. «Какая разница Святому, благословен Он, режет ли кто животное с шеи или с горла [как предписано галахой]? Заповеди были даны лишь для того, чтобы очищать людей»[2] (Берешит Рабба 44:1).

В то же время, раввины допускали определенные категоризации среди заповедей. Наиболее известны две такие рубрики. Одна различает «заповеди между человеком и Богом», сферу богослужения и ритуала, и «заповеди между человеком и его ближним», морально-этическую область. Ни один из типов не считается более жизненно важным для святой жизни, чем другой, но различие между ними важно. На это указывает тот факт, что первой категории заповедей предшествует произнесение благословения (поскольку ее сущностная цель — поклонение), в то время как второй — нет. Другая пара категорий, пересекающаяся, но не идентичная этим двум, — это хукким («статуты») и мишпатим («суждения»). Мишпатим — это те заповеди, которые имеют очевидную ценность, часто этическую. Если бы Бог не дал этих заповедей, иногда говорится, людям все равно пришлось бы их придумать, чтобы обеспечить функционирование общества. Хукким — это божественные заповеди, которые бросают вызов разуму, но которым, тем не менее, необходимо следовать. «Я издал статут, указ, и тебе не позволено сомневаться в нем [ле-архер ахареха]»[3]*(Мидраш Техиллим 9:2)*.

Основная причина, приводимая в раввинистических источниках для исполнения заповедей, — это *imitatio dei*, делание того, что делает Бог. Знаменитый отрывок о *двекут*, часто цитируемый в более поздних источниках, гласит, что невозможно «прилепиться» к Богу, которого Писание описывает как «огонь поядающий». «Скорее, прилепись к Его качествам», — таково данное решение. «Подобно тому как Он милосерден и сострадателен, так и ты будь милосерден и сострадателен»[4]*(Сота 14a)*. Это качество сострадания затем иллюстрируется несколькими божественными деяниями: Бог посещает больных (Авраама), Бог хоронит мертвых (Моисея), Бог празднует с женихом и невестой (Адам и Ева) и так далее. Таким образом, следует подражать Богу в сфере межличностной доброты. Но некоторые ритуальные действия также считаются подражанием Богу: Бог надевает *тфилин*, согласно Талмуду; Бог изучает Тору; Бог соблюдал первую Субботу; Бог окутал Себя большим молитвенным покрывалом, как при Творении, так и на Синае.

Средневековые философы широко использовали более ранние категории заповедей, переформулировав *мишпатим* и *хукким* как «рациональные» и «дисциплинарные» заповеди. Хотя формально они были полностью привержены обеим категориям, они старались перевести как можно больше заповедей в «рациональный» лагерь. В этом и заключается цель довольно большого корпуса «причин заповедей», созданного еврейскими

рационалистами. Маймонид, в частности, был известен как историческими (в основном «противодействие языческим практикам»), так и образовательными объяснениями заповедей.

Каббалисты разделяли попытку других средневековых интеллектуалов найти смысл в заповедях Торы и в галахической практике, выросшей вокруг них. Они понимали, что простое настаивание раввинов на беспрекословной верности Слову Божьему не было достаточно убедительным обоснованием для соблюдения в их дни, из-за вызовов со стороны других вероисповеданий и перед лицом кажущегося отсутствия божественной награды, что отражалось в изгнанническом и побежденном статусе Израиля. Но смысл, который они искали, был иного порядка. Соблюдение заповедей воспринималось как участие в божественной тайне. Каждая заповедь содержала намеки на свое происхождение внутри *сфирот* или указывала на определенную комбинацию сил в сфиротическом мире. Знание этих «тайн заповедей» — передаваемых сначала устно, затем письменно самыми ранними каббалистами — позволяло глубоко приобщиться к самим *сфирот*. Исполнить *мицву* с должным каббалистическим намерением (*каввана*) означало фактически пребывать в обозначенном сфиротическом царстве и испытывать поток божественной энергии (*шефа*), который тек через эти *сфирот*. Каббалистическая традиция отмечает, что слово *мицва* имеет две последние буквы общими с именем Бога (YHVH). Первые две буквы, *мем* и *цаде*, представляют *йуд* и *хе* в широко используемом обратном алфавите. Таким образом, слово «заповедь» содержит в себе имя или присутствие Бога, в наполовину раскрытой и наполовину скрытой форме. Вести жизнь *мицвот* — значит пребывать внутри этой тайны.

Заповеди были даже большим, чем это. Эмпирическое участие в сфиротическом царстве (*двекут*) было лишь частью намерения каббалиста. Он видел в *мицвот* божественно данные средства, с помощью которых он мог реально влиять на состояние внутреннего божественного мира. *Сфирот* постоянно нуждались в единении, чтобы божественная жизнь могла течь через них и поддерживать нижние миры. Могущественные силы зла, как мы видели, противостоят этому делу. Избрав Израиль, Бог предоставил очень мощный и действенный набор инструментов для борьбы со злом и достижения сфиротического союза. Это было особенно верно в отношении *Шхины*, которая пребывала в полупостоянном состоянии изгнания от верхних *сфирот*. «Единение Святого, благословен Он, и Его *Шхины*» стало

для кастильских каббалистов всепоглощающей целью религиозной жизни, и практически все заповеди рассматривались как часть этих усилий.

Это понимание заповедей, называемое в научной литературе о Каббале теургией, на самом деле подходит гораздо ближе к магии, чем другие интерпретации иудаизма. Вера в то, что человеческие действия могут оказывать прямое воздействие на Бога, и ощущение, что Бог в некотором роде нуждается в этих действиях или зависит от них, были бы анафемой для философов, и на то были веские причины. Именно Нахманид, великий антифилософский голос среди ранних каббалистов, утверждал (основываясь на определенных нитях старой раввинистической традиции), что заповеди удовлетворяют «божественную потребность». Подразумевается, что такой взгляд постулирует несовершенное Божество и дает реальную власть людям. Что может помешать людям злоупотреблять властью удовлетворять или отказывать в «нуждах» Бога, чтобы подчинить божественную волю своим собственным целям? Зоар действительно осознает эту проблему и довольно осторожно отличает свои собственные теургические практики от деяний магов, которых он решительно осуждает. Каббалист должен действовать только ради божественного единства. Он — верный почитатель *Шхины*, рыцарь на Ее службе. Могущественное оружие, которое Она ему дала, — это лишь продолжение древней веры в то, что «Израиль добавляет мощи и силы наверху». Да, это правда, что благословения божественного единства также будут изливаться и в этот мир, даже принося награду каббалисту, который помог осуществить это единство. Но это не намерение духовного рыцаря, который хорошо знает, что «не следует быть подобным слуге, который служит господину ради награды».

В Зоаре есть список *мицвот*, называемый *Пикудин*, который начинает подробный перечень каждой из заповедей и ее сфиротической подоплеки. К сожалению, сохранилась лишь малая часть этого списка, и неизвестно, была ли остальная часть когда-либо написана. Рабби Моше де Леон написал на иврите труд под названием «Сефер ха-Римон», который предлагает более полный список *таамей ха-мицвот*, очень в духе Зоара. Различные отдельные заповеди толкуются и в других его работах, а также в трудах нескольких современников. «Раайа Мехемна», напечатанная в составе Зоара, также предлагает более полный список заповедей и их каббалистического значения, хотя и предоставленный несколько более поздним автором, писавшим в зоарической традиции.

Однако на страницах Зоара часто обсуждаются *мицвот*. Зоар особенно пристрастен к определенным, казалось бы, таинственным практикам, таким как *тфилин* (филактерии), *ицицит* (кисти на четырехконечном одеянии), *шофар* (трубление в бараний рог) и *арбаа миним* («четыре вида» ритуала Суккота). Множественные аспекты каждой из этих практик относятся к различным *сфирот*, особенно к четырехчастным группировкам *Тиферет* и *Малхут*, с той или иной парой с правой и левой сторон сфиротической схемы (*Хохма/Бина*, *Хесед/Гвура* или *Нецах/Ход*, в зависимости от *мицвы* и конкретного отрывка). Эти тайны описываются в мельчайших подробностях и должны рассматриваться как созерцательные упражнения, предназначенные для сопровождения и усиления фактического выполнения соответствующих обрядов. В Зоаре очень сильно ощущается сакраментальное благочестие, где заповеди ведут исполняющего их в царство бесконечной и таинственной внутренней святости.

В этом контексте священный календарь Израиля приобретает особое значение, и как Субботе, так и праздникам придается большое значение. Некоторые из самых прекрасных лирических отрывков в Зоаре описывают Субботу, время *hieros gamos*, или священного брака между *Шхиной* и Ее Супругом. Эти писания вдохновили более поздних каббалистов на создание особого ритуала для приветствия Субботней Невесты — вероятно, самого известного и широко принятого каббалистического нововведения в еврейской практике. Ритуал Дня Искупления также подробно описывается в Зоаре как время, когда *Хесед* торжествует в искуплении грехов Израиля, побеждая силу *Дин* или суда и возвышая *Шхину*. Песах празднует избавление из Египта, которое является явлением *Бины*, неумаленной искупительной силы, спасающей как Израиль, так и *Шхину* из Дома Рабства. Присутствие *Бины* также ведет к отсчету пятидесяти дней до Шавуота, праздника как *Бины* (юбилей, пятидесятый день), так и *Тиферет* (письменная Тора). Зоар также провозглашает якобы древнюю практику, впервые упомянутую на его страницах, бодрствования в ночь на Шавуот для изучения Торы и ожидания обновления откровения на рассвете. Эта практика тоже, хотя, возможно, и является адаптацией пасхальных и пятидесятнических бдений, которые были хорошо известны в средневековой церкви, стала широко соблюдаться последующими поколениями.

Сакраментальный характер понимания заповедей в Зоаре, естественно, ведет к большему интересу к сфере «между человеком и Богом», чем к этико-моральной категории *мицвот*. Но это не совсем так. Зоар весьма озабочен

благотворительностью и надлежащим обращением с бедными. Подача милостыни интерпретируется точно таким же сакраментальным образом, как и «ритуальные» заповеди, — как протягивание руки вечно нуждающейся и «бедной» *Шхине*. Такие ритуализированные прочтения встречаются и в отношении других, казалось бы, «рациональных» заповедей, свидетельствуя о попытке каббалистов подорвать различие философов и рассматривать все заповеди как принадлежащие единой сакральной сфере.

Такой унитарный взгляд важен для Зоара, потому что он видит в *мицвот* «члены Царя», или аспекты единой священной структуры. Хотя десятикратная сетка сфиротических символов всегда является центральной для его воображения, понятие о 613 заповедях, разделенных на 248 предписаний и 365 запретов (предположительно, параллельно 248 «членам» и 365 «сухожилиям» человеческого тела), также является объектом значительных спекуляций, включая нумерологические ассоциации, в Зоаре и во всей Каббале. Заповеди — это органическое целое. Соблюдать их — значит выстраивать «форму *Шхины*» и в то же время приобретать для своей собственной души надлежащее «одеяние», которое потребуется для перехода в мир грядущий.

Поскольку Зоар является столь обширным сводом еврейских знаний, он также в значительной степени отражает реальные детали еврейской практики, какой она была в кругу каббалистов, создавших его. Хотя эти евреи были явно родом из Кастилии и, следовательно, последователями сефардского литургического обряда, интересно отметить, что в определенных практиках в Зоаре присутствует значительное франко-германское влияние. Эзотерические тайны, которые были импортированы в Испанию из провансальских кругов, в свою очередь связанных с группами дальше на север, кажется, принесли с собой и некоторые типично ашкеназские практики и взгляды. Хотя это засвидетельствовано в некоторых тонких деталях галахической практики, они также могут присутствовать и в отношении Зоара к заповедям в целом. Сильный акцент на теургии, а также открытость к реальной действенности магии (даже при противодействии ее использованию) больше отражает ашкеназскую среду, чем испанскую, где рационалистическое влияние, оставшееся от веков исламского господства, было несколько сильнее. Можно сказать, что мистико-пиетистские круги, из которых вышел Зоар, представляли собой новое слияние некоторых из самых сильных элементов в сефардской и ашкеназской традициях.

Авода: Жизнь в поклонении (бого-служении)

Среди заповедей Торы Зоар уделяет особое внимание ключевым актам поклонения в иудаизме: жертвенным ритуалам древнего Храма и молитве, «служению сердца», которая заменила жертвоприношения после разрушения Храма, более чем за тысячелетие до написания Зоара. Можно сказать, что Зоар, как произведение, сосредоточенное на духовной жизни, рассматривает все заповеди как формы *аводы*, или поклонения. Тем не менее, частое и порой пространное рассмотрение служений как в Храме, так и в синагоге требует отдельного обсуждения.

Агадическая традиция, на самом деле, содержит два взгляда на отношения между литургической молитвой и жертвоприношением. Один взгляд действительно утверждает, что установленные молитвы синагоги возникли вместо жертвоприношений. В частности, обязательные ежедневные утренние и послеполуденные молитвы «Амида» заменили регулярные общинные приношения (*тамид*) на рассвете и в сумерках каждого дня. Другой взгляд, основываясь на прочтении различных библейских стихов, утверждает, что сама молитва древняя, и каждое из трех ежедневных служений было учреждено одним из патриархов. Хотя первый взгляд гораздо ближе к исторической точности (хотя и не полностью, поскольку проторабвинистическая молитва уже существовала во времена позднего Второго Храма), второй делает метаисторическое заявление, считая немыслимым, чтобы мог существовать какой-либо вид иудаизма без регулярно определенных форм молитвы. Само жертвоприношение, предложенное Авраамом, — жертвоприношение его сына Ицхака на горе Мориа, месте будущего Храма, — здесь предваряется утренней молитвой Авраама, вознесенной на заре того дня, когда он отправился в это роковое путешествие. Требование человеческого жертвоприношения навсегда отменяется этой историей; его место занимает заклание животных. Но установленная молитва, говорит эта *агада*, остается неразрывной традицией со времен Авраама.

Раввинистический иудаизм, созданный в значительной степени в ответ на катастрофу разрушения Иерусалима, сохранил огромную верность памяти о Храме, священнике и жертвенном алтаре. В отличие от христианства, он не принял того, что храмовое поклонение было отменено новым устроением божественной благодати. Разрушение Храма было делом нечестивых римлян,

и раввины продолжали бороться с его теологическим значением на протяжении веков. Между тем, Мишна кодифицировала законы жертвоприношений и ритуальной чистоты так, как будто Храм все еще стоял, что указывало на раннюю надежду на его восстановление, подобно тому как Второй Храм заменил тот, что был разрушен вавилонянами примерно шестью веками ранее. Мидрашистское прославление как Скинии Моисея, так и Храма Соломона (особенно в моменты их освящения) также указывает в этом направлении.

Однако на данный момент Храмовый Культ, или *авода*, был приостановлен и заменен молитвой, *авода ше-ба-лев* («служение в сердце»), и к этому ни в коем случае нельзя было относиться легкомысленно. Ежедневные *амидот* (две обязательные плюс одна добровольная) и чтения *Шма* («Слушай, Израиль» — Второзаконие 6:4 и так далее — дважды в день) были кодифицированы и подробно обсуждены ранними мудрецами. Молитва понималась как обладающая огромной силой как в жизни отдельного человека, так и в коллективной жизни Израиля. Согласно известному агадическому мотиву, ежедневные молитвы Израиля собирались ангельскими посланниками и возлагались как венец на голову Бога, подобно тому как кольца дыма, поднимавшиеся от алтаря, некогда достигали небес, источая аромат, который вызывал божественное удовольствие и приносил благословение миру. Это мифическое приравнивание литургической молитвы к роли и силам храмового жертвоприношения произошло в поколения, непосредственно последовавшие за великим разрушением. Оно было сосредоточено вокруг ритуального провозглашения двух ключевых фраз пророческого видения: «Свят, Свят, Свят Господь Цваот! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3) и «Благословенна слава Господа от места своего!» (Иез. 3:12). Обе они возглашаются одновременно ангельскими и человеческими воинствами в тот самый момент, когда молитвы возносятся и принимаются на небесах. Тот факт, что ритуальное провозглашение этих слов существует как в христианстве, так и в иудаизме, свидетельствует о происхождении этого обряда *Кдуши* в первом веке и о его мистической обстановке.

Однако в обширном и часто сложном раввинистическом корпусе содержались и некоторые смешанные чувства относительно жертвенного культа. Хотя все скорбели и оплакивали разрушение, некоторые вспоминали также, насколько коррумпированным был Иерусалимский Храм в его последние годы, с фарисейской или проторабвинистической точки зрения.

Возможно, именно эти воспоминания привели некоторые мидрашистские голоса к изображению строительства Скинии Моисея после инцидента с Золотым Тельцом как ответа на очевидные идолопоклоннические наклонности древних израильтян. Когда Бог хотел уничтожить Свой грешный народ, Моисей воззвал к Богу (как гласит Мидраш)[1]*(Брахот 32а)*, что на самом деле Он сам несет ответственность за их грехи: «Избыток золота и серебра, который Ты дал им (из добычи египтян), заставил их построить идола!» Притча описывает Израиль как сына богатого человека, которому отец дает полный кошелек, а затем усаживает его у входа в дом разврата. Следует ли винить бедного юношу за последующее распутство, или это отец ввел его в искушение? Трудно читать этот Мидраш и не думать о греческих идолах, которые, по слухам, стояли на территории позднего Второго Храма, поддерживаемые эллинизированным священством, соблазненным тугими кошельками с золотом и серебром. Именно развращающее влияние богатства, как утверждает Мидраш, привело тех потомков Аарона к принятию идолопоклонства в доме Божьем. Некоторые из раввинов зашли так далеко, что провозгласили, что все заповеди, касающиеся Скинии и жертвенной системы, возникли только в результате влечения Израиля к идолопоклонству. Подразумевается, что это, по-видимому, означает, что откровение в своем первоначальном замысле могло бы предпочесть иную форму поклонения, возможно, поклонение сердца, а не жертвенного алтаря.

Хотя такие выводы остаются расплывчатыми и подразумеваемыми в раввинистических источниках, их последствия довольно четко изложены в трудах средневековых мыслителей. Рабби Бахья ибн Пакуда (конец одиннадцатого века), один из великих спиритуалистов иудаизма в Средние века, выказывает явное предпочтение «Обязанностям сердца» (название его труда) перед обязанностями тела и ясно понимает поклонение как принадлежащее по своей сути к первой категории. Маймонид следует за ним, провозглашая предписание Торой жертвенного поклонения компромиссом со слабой натурой поколения Исхода, состоявшего из рабов, чьи предки жили поколениями в древнем Египте, самом сердце идолопоклонства. Хотя его кодекс следует Мишне, включая законы о жертвоприношениях и законы о чистоте Храма, философские труды Маймонида ясно выражают его предпочтение молитве перед закланием животных как способу приближения к Божьему присутствию.

В отличие от этих философских взглядов, Зоар уделяет чрезвычайное количество внимания храмовому культу, священству и всем аспектам Торы, которые с ними связаны. Именно в ходе этих обсуждений, на самом деле, взгляд на заповеди как на «божественную потребность» становится наиболее очевидным. Здесь Зоар опирается на агадические традиции, которые удивительно близко подходили к пониманию жертвоприношения как способа «кормления» или укрепления Бога. На протяжении всего своего рассмотрения храмового культа Зоар четко отождествляет два типа поклонения — жертвоприношение и молитву — друг с другом. Нередко оба типа обсуждаются в одном отрывке, в котором Зоар перескакивает взад и вперед между обрядами синагоги и Храма. Зоар делает мощные, даже дерзкие, заявления о силе каббалистической молитвы и преданности в объединении *сфирот* и обеспечении потока божественного благословения. Возможно, его авторы осознавали опасность таких заявлений — тех, что касаются теургии, граничащей с магией. Возможно также, что они были обеспокоены тем, как эти заявления будут восприняты испанскими евреями, все еще проникнутыми духом философии, которые посмеялись бы над утверждением о такой большой человеческой силе в акте молитвы. Таким образом, было «безопаснее» облекать самые крайние каббалистические притязания на силу поклонения в выражения преданности древнему храмовому культу, который в любом случае не практиковался уже тысячу лет. Посвященный читатель хорошо понял бы, что «молитва была установлена параллельно постоянным приношениям», и, таким образом, все, что говорилось о силе храмового алтаря, было верно и для внутреннего алтаря сердца.

Храм, вместе со всем, что происходило в нем, рассматривается Зоаром как объект созерцания и парадигма внутреннего духовного опыта. Его дворы и чертоги, кульминацией которых является сокровенная Святая Святых, параллельны как космическим иерархиям, так и стадиям человеческой преданности. Принадлежности Храма, от умывальника для омовения священников до самой великой Меноры, — все это объекты символического толкования. В этом Зоар опирается на раннюю Каббалу и стоит параллельно также с современной ему немецкой хасидской традицией, обе из которых вернулись к этим классическим формам, часто связывая их с опытом литургической молитвы. Аналогичным образом (как мы увидим в следующем разделе), каббалист или *цаддик* занимал место священника, и все силы, приписываемые одному, косвенно относились и к другому. Но все это, сказанное в контексте древнего Храма, было сказано таким образом, чтобы

не оскорбить, оставаясь полускрытым от тех, кто не знал, как правильно расшифровать тайны Зоара.

Среди самых длинных разделов в Зоаре — его гомилии на последние части книги Исход, где строительство Скинии изложено в мельчайших подробностях. Скиния и все, что в ней содержалось, часто воспринимаются как представляющие тайны *Бины* и *Малхут*, которые иногда обозначаются как «верхняя» и «нижняя» Скиния или даже как «Первый» и «Второй» Храм. Скиния описывается как микрокосм как земного мира, так и миров вверху. Каббалист, служащий священником у внутреннего алтаря, стоит параллельно ангелу Михаилу, который является первосвященником в Храме *Малхут*, и даже самому Святому, благословен Он, Который исполняет эту роль в высшем Храме *Бины*. Эти рассуждения переплетаются с комментарием Зоара на литургию, отражая связи между жертвенными и словесными формами духовной жизни. Раздел «Трума», в частности, содержит большой фрагмент упорядоченного комментария на синагогальную службу.

Несмотря на кажущуюся «естественность» размещения своего рассмотрения сакраментального благочестия в тех отрывках Торы, которые повелевают, а затем описывают возведение скинии в пустыне, Зоар на самом деле ясно выказывает свое предпочтение великому Храму Соломона перед переносным святилищем Моисея. Не оспаривая статус Моисея как величайшего из всех пророков, авторы Зоара видят в Соломоне мистического иерофанта *par excellence*, человека, достигшего величайшего успеха в объединении *сфирот* на длительный срок и тем самым заставившего божественное благословение течь по всем мирам. Соломон, важно помнить, символически представляет *Йесод* на сфиротической схеме. Он, или оно, является агентом, через которого *Малхут* связывается с божественными силами наверху.

Целью жертвоприношений, приносимых как в Скинии, так и в Храме, было соединение этих космических сил. Каббалисты неустанно повторяют утверждение «Сефер Бахир», что жертва называется на иврите *корбан* («приношение», связано с корнем К-Р-Б, «приближаться», «быть рядом»), потому что она сближает внутренние божественные силы друг с другом. Различные жертвоприношения священнического кодекса Торы выполняют разные аспекты этого объединения: примирение левого и правого (обычно включая подчинение левого большей силе любви правой стороны), соединение *Бины* со *сфирот* под ней, или вечно доминирующий союз мужского и женского начал, центр созерцательного объединения для Зоара. Ключевым для выполнения истинной цели храмового культа было осознание

священником каббалистических намерений своих действий. Когда читаешь зоарические описания священника, либо когда он обращается к Богу, чтобы принести искупление за грехи Израиля, либо когда он благословляет народ сияющим ликом, становится ясно, что он является прототипом самого каббалиста, того, чье знание тайн поклонения придает бесконечную силу и смысл его собственным актам преданности, теперь в формах литургических молитв.

Но может быть и другая причина увлечения Зоара храмовыми обрядами и тесной связи жертвоприношения и молитвы. Тщательные описания храмового служения и приписывание им великой тайны предлагают читателю еврейскую альтернативу, пусть и фантастическую, пышности и церемониям средневековой католической церкви. Десятилетия после Реконкисты, как мы отмечали, были ознаменованы возведением великих соборов в Кастилии, как и на всем Пиренейском полуострове. Это были огромные сооружения, внутри которых, особенно когда они были наполнены торжественной музыкой и ароматом ладана, поклоняющийся должен был ощущать осязаемое чувство священного присутствия. Отчасти из-за юридических ограничений, но также и из-за различий в традиции, у нас нет свидетельств того, что кастильские синагоги каким-либо образом соперничали с этими строениями. В христианстве, в отличие от иудаизма, собор полностью заменил древний Храм как локус священного пространства. Синагога, даже формально обозначаемая как *микдаш меат* («малое святилище»), рассматривалась как просто временная замена единственному Храму, который, как надеялись, скоро будет восстановлен. Зоар, стремясь противостоять любому влечению, которое евреи могли испытывать к красоте и тайне этих великих церквей, прилагает все усилия, чтобы приписать бесконечную славу единственному истинному жилищу Бога на земле, Храму великого царя Соломона. Этот Храм был здешним домом Бога, параллельным истинному «Дому» Бога, *Шхине*. Она — небесный Иерусалим, святая Скиния, Дом, Дворец, место, куда входит великий Царь и делает Своим домом. Вхождение Моисея в земную Скинию и момент освящения Храма Соломоном были земными имитациями вхождения Бога в *Шхину* (или союза *Тиферет* и *Малхут*), священного брака, который стоит в центре духовной жизни Зоара. Это *раза де-разин*, тайна тайн, превосходящая все остальные, призывающая к верности евреев *мистериуму*, большему, чем тот, что предлагается на алтаре любой церкви.

Эта причина уделять такое большое внимание храмовому культу особенно применима к священству и к силе благословения, которая находилась в руках Аарона и его потомков. В отличие от своих собратьев, живших в исламских обществах, кастильские евреи обитали в тени могущественного и активного священства, которое в полной мере использовало квази-магические силы священнического благословения. Руки и уста христианского священника, которые передавали таинства и произносили слова преображения, делавшие их реальными, также имели силу исцелять больных, оплодотворять поля и защищать от врагов. Хотя католическая теология понимала, что это были благословения Бога, ниспосылаемые через священника как Его смиренного агента, в глазах народа священник явно был причастен к этим силам, и его боялись и уважали соответственно. Средневековый раввинат по традиции почти не имел этого *мистериума*. Авторы Зоара, воспринимая его привлекательность и важность, часто и мощно комментировали священническое благословение, божественное присутствие *сфирот*, которое входит в руки священников, и силу такого благословения как для воздействия на высшее единство, так и для излияния потока божественного изобилия. И снова послание было таково, что у израильтян был настоящий культ, священство и связь со Святым. Даже если исторические обстоятельства привели Израиль в упадок и, казалось, благоволили религии его врагов, евреи должны были оставаться верными теперь частично раскрытой тайной вере Аарона и его сыновей и получать благословение от их потомков, которые все еще несли древнее право благословлять Израиль во имя Бога, «возлагать имя Мое на них, чтобы Я благословил их» (Чис. 6:27).

Как произведение, размышляющее о традиционных формах еврейской практики и стремящееся их защитить, Зоар не ограничивает свои обсуждения молитвы своего рода утонченными призывами к внутренней сосредоточенности и концентрации, которые характеризовали такие трактаты, как «Обязанности сердца» Бахьи. Зоар интересуется формами еврейской молитвы, практиковавшимися в его время. Он горячо высказывается в пользу общинного поклонения и призывает к большому уважению к синагоге и публичным молитвам, читаемым в ней. Изобилуют размышления о структуре службы, особенно о *Шма*, *Амиде* и мольбах (*таханун*), которые следуют за ней в будничной службе. Публичное чтение Торы рассматривается как грандиозное событие, отзывающееся эхом стояния Израиля перед Синаем, когда Тора была впервые дана. Особые молитвы субботней литургии также рассматриваются Зоаром как великое

свидетельство святого статуса этого дня как параллели *Малхут* (седьмой из нижних *сфирот*) в царстве времени.

Чтобы продемонстрировать сложное и многоуровневое рассмотрение как заповедей, так и литургии в Зоаре, было бы хорошо рассмотреть его обсуждение одной *мицвы* — чтения *Шма*. Эта дважды в день выполняемая обязанность, подразумеваемая уже библейским текстом (Втор. 6:7), полностью кодифицирована в Мишне и повсеместно принята как краеугольный камень еврейской религиозной практики. Сила начальной строки *Шма* («Слушай, Израиль, YHVH Бог наш, YHVH Один») как декларации монотеистической веры иудаизма и ассоциация *Шма* с историей мученичества еврейства придавали еще большую драму и важность исполнению этой заповеди. Зоар обсуждает *Шма* в нескольких ключевых отрывках[2], каждый из которых подчеркивает один или несколько аспектов тайного значения этой практики. 248 слов, составляющих полный текст *Шма*, представляют 248 членов человеческого тела; произнося эти святые слова, человек приносит святость каждому из своих членов и заставляет божественную энергию вливаться в него. Двадцать пять букв начальной строки и 24 в следующей за ней доксологии («Благословенно имя славного царства Его во веки веков!») вместе представляют сорок девять врат *Бины*, или семь нижних *сфирот*, каждая из которых содержит все остальные, в полноте их источника. Шесть слов начального провозглашения *Шма* означают шесть нижних *сфирот*, составляя «верхнее единство», параллельное *Малхут*, «нижнему единству», представленному доксологией. Чтение *Шма* — это соединение этих двух уровней внутреннего божественного единства. Тот факт, что две буквы *Шма*, *айин* (буква *айин* также представляет число семьдесят) в слове *шма* и *далет* в слове *эхад*, написаны в свитке Торы крупным шрифтом, указывает на то, что все семьдесят имен Бога, сами по себе являющиеся расширением семи нижних *сфирот*, соединены в *Малхут*, представленной буквой *далет*.

Однако среди множества *кавванот Шма* Зоар больше всего интересуется последовательностью трех божественных имен (YHVH Элохену YHVH), которая встречается в начальном стихе. Некоторые отрывки Зоара интерпретируют эти имена как относящиеся к *Хесед*, *Гвуре* и *Тиферет*, центральной триаде божественной персоны. В других местах эти три имени рассматриваются как простирающиеся на весь сфиротический мир, представляя *Хохму*, *Тиферет* и *Малхут*. Доминирующей традицией, однако, является та, что эти три имени означают *Хохму*, *Бину* и *Тиферет* — два

скрытых источника (или «родителя») персонифицированного Божества и саму божественную фигуру. Шесть слов *Шма* затем простирают *Тиферет* во всех направлениях, охватывая все божественное царство. *Малхут* представлена заключительной буквой *далет* слова *эхад*, традиционно удлиняемой при произнесении. *Малхут* и здесь, и в других местах ассоциируется с буквой *далет*, потому что *даль* означает «бедный», а *Малхут*, как восприимчивый принцип, по-видимому, не имеет собственного благословения, пока не получит то, что вливается в нее извне.

Эти три имени Бога также традиционно используются на внешней стороне свитка *мезузы*, прикрепляемого к косякам дверей еврейских домов. Там эти три имени написаны скрытым образом, каждая буква заменена следующей за ней в алфавите (превращая YHVH Элохену YHVH в *Кузу Бмухсз Кузу*). Предполагается, что эта последовательность обладает таинственной апотропеической, или защитной, силой как написание «полного» имени Бога во всей его устрашающей мощи. Этот обычай, упомянутый в «Арбаа Турим» Яакова бен Ашера в начале четырнадцатого века, мог зародиться среди рейнских *хасидим*. Вероятно, Зоар, находясь под влиянием подобных традиций, рассматривает произнесение этих трех имен в *Шма* как особенно сильное призывание божественного присутствия и силы.

Трехчастный характер этого самого сущностного еврейского призывания имени Бога не остался незамеченным более поздними христианскими исследователями Каббалы, которые надеялись увидеть в нем тайную ссылку на свои собственные тринитарные взгляды. Хотя, конечно, нет никаких оснований для такого прочтения Зоара, возможно, что и здесь каббалисты отвечали на хорошо известную структуру доминирующей религиозной традиции. В этом случае мы бы поняли авторов Зоара как стремящихся указать на «истинную» троицу, серию из трех уровней в сфиротическом царстве. Вероятно, это были бы самый скрытый (первая триада *сфирот*), божественная Личность (сосредоточенная вокруг *Тиферет*) и имманентное божественное Присутствие (*Шхина* или *Малхут*). В других местах Зоар ссылается на эти три уровня божественности, используя три местоимения: Он, Ты и Я[3]. Таким образом, чтение *Шма* рассматривается как истинно охватывающее *йихуд ха-шем*, провозглашение единства Бога во всех измерениях бытия.

Цаддик и Жизнь благочестивых (piety)

Человеческий идеал классического еврейского благочестия описывается в древних раввинистических источниках несколькими терминами. Он (идеал всегда мужской) — *талмид хахам*, «ученик мудрецов» *(disciple of the wise)*; *хасид*, или благочестивый любящий Бога; и *цаддик*, или праведник. Точное значение этих терминов и взаимодействие между ними значительно обсуждалось как в самих источниках, так и учеными, пытающимися понять и классифицировать структуру ценностей раввинистического иудаизма, столь лишенного систематического изложения своих основных предпосылок. *Талмид хахам* относится в первую очередь к миру талмудического учения и является обозначением, которым раввины чаще всего описывали самих себя. *Хасид* обычно говорит о крайнем пиетистском идеале, относясь к тому, кто выходит за рамки буквы Закона в проявлении самоотверженной преданности. Некоторые тексты показывают некоторое напряжение между *талмид хахамом* и *хасидом*. Идеал первого включает в себя степень трезвости и общинной ответственности, в то время как второй стремится отбросить все оговорки, возлагая свою душу в каждый момент на алтарь преданности Богу.

Третий термин, *цаддик*, представляет собой несколько более сложную картину. Он используется в юридическом смысле для обозначения того, кто «невиновен» или праведен, в противоположность грешнику. Временами это, кажется, включает всех тех, чьи заслуги перевешивают их недостатки на весах божественного правосудия — будем надеяться, значительный процент населения. Некоторые тексты далее различают полного *цаддика*, того, кто полностью победил злое начало, и неполного *цаддика*, того, кто все еще борется, пусть и успешно, с искушениями плоти. Но слово *цаддик* также используется в более ограниченном смысле для обозначения особого класса духовных сверхлюдей, тех, кто поддерживает мир своей заслугой. «Праведник [*цаддик*] — основание мира», — говорит Писание (Притч. 10:25)[1] *(буквальное значение, вероятно, «Праведник стоит твердо вечно»)*, и раввины добавляют, возможно, заимствуя из эллинистической картины Атланта: «Мир стоит на одном столпе. Кто это? *Цаддик*»[2] *(Хагига 12б)*. Рабби Шимон бен Йохай, согласно известной *агаде*[3] *(Берешит Рабба 35:2),* называл себя единственным праведником своего поколения, возможно, породив выражение *цаддик ха-дор*, «праведник поколения».

По мере того, как в Европе одиннадцатого и двенадцатого веков начали развиваться отдельные жанры моралистической и мистической литературы, термины *хасид* и *цаддик* приобрели новое значение. *Хахам* или *талмид хахам*

в целом остался обозначением ученых в продолжающейся области талмудическо-галахического учения. Но в таких разнообразных кругах, как те, что представлены «Обязанностями сердца» Бахьи ибн Пакуды (написанными в одиннадцатом веке в мусульманской Испании и демонстрирующими значительное суфийское влияние) и «Книгой благочестивых» Йехуды хе-Хасида (написанной в двенадцатом веке в Рейнской области), *хасид* использовался для характеристики идеального благочестивого типа. Это также было верно и в самом раннем кругу каббалистов, где рабби Ицхак Слепой обычно упоминался просто как «*хасид*», следуя традициям, которые несла его выдающаяся провансальская семья.

Зоар, однако, в подавляющем большинстве случаев предпочитает *цаддик хасиду* при представлении своего идеала. *Хасид* филологически связан с *Хесед* и, следовательно, ассоциируется с Авраамом, который делал все из любви к Богу. Эта фигура действительно время от времени появляется на страницах Зоара. Но мифотворческое воображение гораздо больше интересуется *цаддиком*, земным воплощением девятой *сфиры*, *Йесод* или «основания», само название которой происходит от этой ассоциации с *цаддиком*, основанной на процитированном выше стихе из Притчей. «Столп», на котором стоит мир, представляет собой фаллическую форму, которую мы обсуждали ранее в связи с девятой *сфирой*. Эта связь подчеркивается тем фактом, что в арамейском языке Зоара слово *кейама* означает и «столп», и «завет», относясь к завету обрезания или самому обрезанному фаллосу. Но тот же столп также функционирует как то, что религиоведы называют *axis mundi*, центральная ось бытия, которая связывает верхний и нижний миры. *Цаддик*, как божественный, так и человеческий, является персонификацией этой *кейамы*, соединяя небо и землю в союзе, который можно понимать как в мифико-космологических, так и в морально-заветных терминах.

Как столп или канал, связывающий верхний и нижний миры, *цаддик* является великим источником благословения. Рабби Шимон и другие фигуры в Зоаре часто принимают на себя эту священническую роль, передавая свет Божьего присутствия окружающим их товарищам. Распространенное обозначение рабби Шимона как *боцина каддиша*, «святой светильник», является отражением этой функции. Хотя *цаддиким* — это в высшей степени элитные фигуры, в Зоаре также существует тенденция к тому, чтобы они как можно шире делились качествами *цаддика*, вовлекая весь Израиль в свой

круг. Среди наиболее часто цитируемых Зоаром библейских стихов — «И народ твой весь будет праведным [*цаддиким*]; навеки наследуют они землю...» (Ис. 60:21). Этот стих используется в защиту Израиля, что в значительной степени является частью повестки дня Зоара. («Земля» здесь понимается как относящаяся к *Шхине*, вечно пребывающей среди Израиля.) Его авторы видели себя лидерами осажденного народа, стоящими в традиции пророков и ранних раввинов. Эта роль лидерства включала в себя упрек Израилю за их грехи, иногда в самых резких выражениях. Но она также включала и защиту их перед карающей рукой небес, попытку защитить их от излишеств божественного гнева. Праведники стоят на грани между небом и землей, стремясь защитить свой народ как от козней *ситра ахра*, вечно стремящейся сбить их с пути, так и от разрушения, которое станет результатом их грехов. *Цаддик* как пророк-лидер также приходит утешить Израиль, тот самый народ, который он так сурово упрекал, уверяя их, что Бог никогда полностью не оставит их.

Наделяя своих героев мантией *цаддика*, авторы Зоара ни в коем случае не отказывались от идеала изучения Торы как своей центральной религиозной заботы. Хотя в его талмудическом обозначении *цаддик* кажется совершенно отдельным от идеала учения, Зоар видит «праведных» и «тех, кто занимается Торой» как одно и то же. Конечно, для Зоара это относится к каббалистическому изучению и толкованию Торы в терминах *сфирот*. Праведники — это те, кто занимается таким изучением, посредством которого они участвуют в задаче божественного *цаддика* по поддержанию вселенной. Мир существует «ради Торы» и «ради праведников». В сознании Зоара это одно и то же. Таким образом, «товарищи» или ученики рабби Шимона, идеального типа *цаддика* в Зоаре, рассматриваются в первую очередь в роли любящих учеников и толкователей Торы.

Мы уже упоминали сочетание сексуальной энергии и приверженности целомудрию, которое составляет символический кластер *Йесод*. То же самое верно и для земного *цаддика*, как это персонифицировано и в рабби Шимоне, и в рассказах о других праведных фигурах, разбросанных по всему Зоару. *Цаддик* — это могучий носитель праведных душ в этот мир, и его жизнь находит свое исполнение только в браке и отцовстве. Он могуч и в отношении миров вверху; энергия его движимых любовью молитв пробуждает *Шхину* и затем протекает через сфиротическое царство. Но он достигает этой силы, только идя путем Иосифа Праведного, побеждая искушение и живя в согласии с самым строгим толкованием сексуальных

табу иудаизма. Зоар яростно озабочен грехами онанизма, физического контакта с женой до ее послеменструального омовения и сексуальных отношений с нееврейскими женщинами. Напрасное пролитие семени, столь нагруженное символическим значением в каббалистическом воображении, осуждается как грех хуже убийства. Такое семя, как говорят, собирается Лилит или Наамой и используется для рождения демонов. Онанизм даже обозначается Зоаром как единственный грех, для которого нет искупления силой покаяния.

Грех сексуальных отношений между мужчинами мало упоминается в Зоаре и, кажется, не был особой проблемой. И все же справедливо будет сказать, что на его страницах присутствует сильное течение гомоэротической энергии. Открытые проявления привязанности между учителем и учениками, включая поцелуи в губы, восклицания любви и преданности друг другу, и интенсивные изображения мужской дружбы и товарищества, которыми изобилует текст, — все это указывает в этом направлении. Возможно, отчасти по этой причине Зоару нужно было настаивать на браке и деторождении как на сущностных для жизни товарищей. Но перед нами остается несколько тревожная картина группы мужчин, разделяющих интенсивно эротическую (и, по-видимому, гетеросексуальную) жизнь священной фантазии, одновременно заявляя о своей страстной привязанности друг к другу, иногда выраженной на языке Песни Песней. Недавние исследования, в частности работы Эллиота Вольфсона, начали ставить под сомнение баланс между гетероэротическими и гомоэротическими элементами в мировоззрении Зоара, особенно в отношении связи между *Йесод* и *Малхут*. Хотя *Малхут* как *Шхина* является невестой и женским партнером *Йесод*, она также описывается как *атара*. *Атара* означает «венец», но этот термин также используется для описания короны обрезанного фаллоса. Если отношения двух последних *сфирот* отчасти являются отношениями фаллоса и короны, перед нами предстает картина чисто эгоцентричной мужской сексуальной фантазии, скрытой за ярко описанными картинами союза мужчины и женщины. Здесь женщину можно рассматривать скорее как ту, что должна быть включена в мужчину, чем как ту, с кем происходит истинная встреча как с другим. Эта тенденция в изучении Зоара, очевидно, находящаяся под влиянием течений в современной феминистской мысли, остается несколько спорной.

Сильный сексуальный компонент в зоарической символике, несомненно, во многом способствовал мощному воздействию произведения и его долгой

власти над еврейским религиозным воображением. Это особенно верно в отношении репрессивных или аскетических элементов в Зоаре. Каббалистический этос, развившийся в шестнадцатом и семнадцатом веках, представляет собой самую крайнюю позицию, когда-либо сформулированную в иудаизме, относительно опасностей, как для души, так и для космоса, даже малейшей степени сексуального осквернения. Различные труды, известные как *Тикуней Тешува*, или «Порядки покаяния», предписывают чрезвычайные режимы поста и самонаказания даже за греховные мысли или непроизвольные семяизвержения. Зоар использовался для создания атмосферы, пронизанной страхом перед контактом с менструальной кровью или с женщинами, которые не были должным образом очищены. Это отношение распространялось, как на страницах Зоара, так и в обществе, позже созданном под его влиянием, на реальный страх перед женщинами как колдуньями и носительницами демонической энергии. Этот негативный взгляд на женщин остается лейтмотивом, который существует бок о бок с пышными и нежными изображениями *Шхины* как невесты, окруженной своими служанками, чей свет и красота простираются по всем мирам.

Еврейские Люди, Изгнание и Мессия

Зоар — это не только книга еврейских учений и еврейских символов, комментарий на Тору. Это также и книга еврейского народа. Общая историческая ситуация еврейства, заключенная в первую очередь в драме древней славы, разрушения, изгнания и мечты о восстановлении, в значительной степени является и ситуацией Зоара. Адаптируясь к мидрашистской форме, Зоар возвращается к темам, которые уже отзывались эхом в еврейской проповеди на протяжении почти тысячи лет.

Одной из этих тем является скорбь по разрушению Иерусалима и утрате храмового культа. Разрушение Храма живо ощущается в Зоаре, где так много любящего внимания уделяется библейским стихам, касающимся жертвоприношений, воскурений и других аспектов древней святыни. Решив донести свое послание через уста рабби Шимона бен Йохая и его учеников, живших менее чем через столетие после великого разрушения, Зоар выбрал видение иудаизма, в котором память и боль этой травмы были свежи и неуменьшены. Ему удается передать непосредственное чувство утраты и, вместе с тем, с поразительной степенью запечатлеть, насколько живым это чувство оставалось даже тысячелетие спустя. Это особенно верно в отношении пронзительного небольшого трактата под названием «Зоар на Плач Иеремии»[1], содержащегося в «Зоар Хадаш», а также в многочисленных ссылках на тему разрушения и плача по нему на протяжении всего произведения.

[1] Доступно в английском переводе Seth Brody в книге «Rabbi Ezra ben Solomon of Gerona, Commentary on the Song of Songs and Other Kabbalistic Commentaries» (Kalamazoo: Western Michigan University, 1999).

Изгнание Израиля задает тон, который ощущается во всем Зоаре. Оно служит темным и трагическим контрапунктом к пышным краскам эроса, описанным ранее. Учитель и ученики представляют бездомный Израиль, встречающий мудрых учителей и таинственных святых людей в ходе, казалось бы, бесконечных и бесцельных странствий. Их изгнание параллельно изгнанию Израиля, как мы уже указывали. Но и само изгнание Израиля является копией всеобщего затруднительного положения, поскольку все люди разделяют изгнание из Эдема в результате греха Адама. Все души (существует некоторая путаница относительно того, являются ли они

«душами Израиля» или всего человечества) были там, в Адаме, как они будут присутствовать и в Мессии. Зоар несет в себе сильное ощущение того, что человечество, и вместе с ним вселенная, существует в падшем состоянии. *Шхина*, о которой раввины давно говорили, что она участвует в изгнании и невзгодах Израиля, изображается в Зоаре как жертва греха Адама и всех человеческих прегрешений, которые следуют за ним. Томление по искуплению, которое так пронизывает классическое еврейское воображение, преображается в Зоаре, где оно изображается как томление Бога и космоса наряду с томлением страдающего народа. Все они жаждут быть искупленными.

Учитывая такое сильное чувство истории, можно было бы ожидать, что Зоар будет в высшей степени мессианским произведением, наполненным ощущением надвигающегося искупления. Таков действительно характер некоторых произведений Каббалы, включая некоторые, современные Зоару, и многие, что пришли после него. Факт, однако, в том, что мессианство играет относительно незначительную роль в основной части Зоара. Каббалисты, заполняющие его страницы, научились призывать присутствие Бога в жизнь иудаизма, обогащая, как мы видели, и молитву, и заповеди, используя свой мощный символический язык. *Каввана*, или мистическое намерение, каббалиста действительно влияет на высшую вселенную, приводя *сфирот* в гармонию друг с другом. Но, кажется, это происходит лишь временно. Силы зла велики, и этот мир имеет естественную предрасположенность попадать под их чары.

Зоар, по-видимому, принимает эту реальность, и его герои открыто не восстают против нее. Человеческие усилия по восстановлению *Шхины* действуют в рамках определенных ритмов, как исторических, так и литургических. Регулярность ритуальных моделей, особенно тех, что связаны с Субботой и буднями, хорошо известна. Но даже «исторические» колебания судьбы *Шхины*, кажется, переосмысливаются в то, что является в первую очередь литургическим режимом, через цикл еженедельных чтений Торы и их гомилетического толкования. Таким образом, экзегеза таких потенциально вдохновляющих на искупление событий, как возведение Скинии или отправка соглядатаев в Землю Израиля, становится, как и в классическом Мидраше, частью известного годового цикла и не вдохновляет на призывы к мессианскому активизму, который вырвался бы из этого цикла.

Как и все общие характеристики Зоара, эта тоже не должна восприниматься как абсолютная. В тексте есть некоторые апокалиптические

отрывки, включая даже намеки на даты прихода Мессии. Но этого и следовало ожидать в произведении еврейской проповеди тринадцатого века, это часть дискурса той эпохи. Наши замечания касаются общего тона Зоара и не должны восприниматься как полный отчет обо всем, что можно найти на его страницах. Зоар действительно озабочен работой по восстановлению, и каббалист должен постоянно ею заниматься. Но мало надежды на то, что это приведет к концу истории или полному искуплению, которое остается конечной мечтой, как для Зоара, так и для каждого еврея его эпохи.

Ситуация кардинально меняется, когда мы отворачиваемся от основного повествования Зоара и сосредотачиваемся на двух особых разделах, известных как Большое и Малое Собрание, *Идра Рабба* и *Идра Зута* (или *Идрот*)[2]. Здесь и литературный стиль, и символическое содержание совершенно отличны от остальной части Зоара. Это отрывки, которые достигают кульминации в высокой драме: *Идра Рабба* рассказывает об экстатических смертях троих учеников, а *Идра Зута* достигает эмоционального пика со смертью самого рабби Шимона и опустошением, которое чувствуют выжившие ученики в мире, лишенном его. *Идра Зута*, по-видимому, была составлена как драматическое завершение Зоара. Ясно, что в *Идрот* центральный герой Зоара совершает переход от архетипа *цадика* к чему-то очень похожему на мессианскую или прото-мессианскую фигуру. Как высшее откровение в жизни рабби Шимона, *Идрот* претендуют на то, чтобы предложить более высокую или глубокую истину, чем та, что встречается в других местах Зоара. Эта истина может соответствовать уровню «душа души» в толковании Торы, тому, о котором Зоар говорил нам, что он будет раскрыт только в мессианские времена. Теперь эта завеса как бы сдергивается, и Зоар впускает читателя на этот самый глубокий уровень дискурса. Учения, раскрытые здесь, предположительно, исходят непосредственно от *Кетер*, самой высокой и чисто сострадательной ступени в сфиротическом мире.

Новая Каббала *Идрот* составляет самый радикально антропоморфный раздел Зоара. Общепринятый к тому времени символический язык десяти *сфирот* откладывается в сторону в пользу новой пятичастной конфигурации Божества. Эти пять фигур обозначаются как *парцуфим*, или «лики», что означает, что каждая из них является ликом Бога и способом, которым Бог смотрит на мир. На месте *Кетер*, таинственного источника *сфирот*, находится лик Бога как любящего старца. Иногда этот лик называется *Аттика Кадиша*, «Древний Святой», основываясь на изображении в книге

Даниила 7 Бога как *атик йомин*, «Ветхого днями». В других местах он упоминается как *Арих Анпин*, «длинный лик», что обычно означает долготерпеливый или терпеливый лик Бога. Чистое и абсолютно любящее качество этого аспекта Бога сильно подчеркивается, символизируясь белым светом, который бесконечно излучается из него. Далее идут лики *Абба* и *Имма*, «Отца» и «Матери», соответствующие *Хохме* и *Бине* на старой схеме, что можно было предсказать по уже связанным с ними символам.

Следующие шесть *сфирот* переконфигурированы в единую сущность, известную как *Зеир Анпин*, «короткий лик» или нетерпеливое лицо Бога. Это «молодой» тип мужского божества с черной бородой, в отличие от белобородого старца. (Эти две мужские божественные фигуры основаны на древнем Мидраше, который различал явление Бога Израилю как «старца» на Синае и как «юноши» при разделении моря)[3] *(Мехилта Ширата 4 (изд. Горовиц-Рабин), стр. 129)*. *Малхут*, десятая *сфира*, теперь является пятым из внутренних «ликов» Бога, здесь просто обозначаемым как *Нуква*, «женщина». Она — женский аналог и пара *Зеир Анпина*.

Этот новый язык требовал интенсивной концентрации энергий мистиков на внутреннем восстановлении божественности. Положение *Нуквы* рассматривалось как особенно precarious, и все энергии должны были быть мобилизованы для того, чтобы обратить внимание *Зеира* на Ее спасение. Ритмы субботы и будней здесь забыты; действительно, мало внимания уделяется каким-либо общепринятым рубрикам молитвы или поклонения через заповеди. Каббалист должен сосредоточиться скорее на несколько причудливом и в высшей степени антропоморфном мысленном образе лица Бога, концентрируясь особенно на волосах божественной бороды. Именно посредством продолжительной и непрерывной медитации на этих фигурах должны быть пробуждены космические энергии, ведущие к искуплению.

Символический язык *Идрот* вошел в «основное русло» каббалистического дискурса после его принятия рабби Ицхаком Лурией (1534–1572) в новой версии Каббалы, которая достигла большой популярности начиная с конца шестнадцатого века. Там он использовался в высшей степени мессианском контексте, настолько, что стало трудно отличить оригинальные *Идрот* Зоара от их использования в лурианской среде. Но кажется справедливым сказать, что поворот Каббалы к новому усилению мессианского элемента, столь характерный для разработок шестнадцатого и семнадцатого веков, начался в самих *Идрот*. Более поздние каббалисты, такие фигуры, как рабби Меир ибн Габбай и рабби Моше

Кордоверо, оба также из шестнадцатого века, гораздо больше сосредотачиваются на основной части Зоара и остаются на относительном расстоянии от любого рода мессианского активизма.

ЧАСТЬ IV ЗОАР КАК ТЕКСТ

Специальные Секции (Дополнения, вставки)

Основная часть Зоара составляет около двух третей материала, включенного в три тома, которые издаются как «Сефер ха-Зоар». Литература Зоара в более широком смысле охватывает как эти тома, так и два других — «Тикуней Зоар» и «Зоар Хадаш». Поскольку общепринято, что «Тикуней Зоар» и «Раайа Мехемна» (опубликованные в составе «Сефер ха-Зоар») являются работой несколько более позднего каббалиста, мы опустим эти два произведения из нашего обсуждения Зоара и его разделов; действительно, так как они были опущены и в текущем переводе.

В дополнение к основной части Зоара, которую мы уже подробно рассмотрели, в Зоаре есть ряд под-композиций большой важности. Поскольку подробные описания разделов Зоара легко доступны в работах как Шолема, так и Тишби[1], здесь обсуждаются только самые важные разделы.

Мидраш ха-Неэлам, или «скрытый» Мидраш, — это отдельное сочинение, охватывающее ранние разделы книги Бытия (вплоть до повествований об Аврааме), начальную *парашу* книги Исход и несколько других небольших разделов Торы. Материал «Мидраш ха-Неэлам» также присутствует в «Зоар Хадаш», включая разделы о Руфи и Песни Песней. Подобно Зоару, «Мидраш ха-Неэлам» состоит из гомилий на Тору, встроенных в повествовательную рамку. Здесь круг героев шире, чем в основной части Зоара, включая как более ранних, так и более поздних талмудических мудрецов. Нет концентрации на рабби Шимоне или какой-либо конкретной группе учителей, хотя можно заметить особый интерес к рабби Йоханану бен Заккаю и его ученикам первого века. В отличие от Зоара, «Мидраш ха-Неэлам» был написан в основном на иврите, и лишь менее половины его переходит на арамейский. Содержание и подход «Мидраш ха-Неэлам» довольно сильно отличаются от остальной литературы Зоара. Сфиротическая символика, сама основа большей части зоарической экзегезы, присутствует лишь в частичной форме и используется далеко не с таким размахом или мастерством, как в других частях Зоара. Вместо этого «Мидраш ха-Неэлам» предпочитает более аллегорические трактовки библейских тем — подход, почти не встречающийся в других частях Зоара.

Матнитин и Тосефта — это краткие, подобные самородкам, отрывки, разбросанные по страницам Зоара. Их учения почти всегда концентрируются

на тайнах *сфирот*, особенно на самых ранних стадиях эманации. Они написаны на особо неясном и таинственно звучащем арамейском языке и часто трудны для понимания.

Ситрей Тора, также короткие отрывки, разбросанные по всему Зоару, возможно, представляют собой переходный документ между «Мидраш ха-Неэлам» и основной частью текста. Эти отрывки включают как аллегорические трактовки души, так и обсуждение *сфирот*.

Сифра ди-Цениута — это единый шестистраничный трактат, представляющий собой первое откровение доктрины, которая будет более полно развита в *Идрот*. Он принимает форму анонимного комментария на начальную главу книги Бытия. Здесь, как и в «Матнитин», язык особенно звучный, впечатляющий и неясный.

Идра Рабба и Идра Зута были обсуждены в предыдущем разделе.

Хейхалот — это две части Зоара, которые касаются «дворцов», лежащих ниже *сфирот* в космологии Зоара. Эти разделы содержат значительную часть уникальной ангелологии Зоара, оказавшей большое влияние на последующее развитие Каббалы. Второй из этих двух отрывков также включает описание «семи дворцов скверны» — демонических царств, параллельных священным.

Особые повествовательно-гомилетические разделы, по сути, длинные отступления в основном тексте Зоара, — это **Сава** («старец»), **Янука** («дитя») и **Рав Метивта** («глава академии»). Они схожи по форме и содержанию с основной частью Зоара, хотя и несколько более сложны по построению.

Зоар Хадаш (буквально «новый» Зоар) включает материалы, относящиеся как к основной части Зоара, так и к «Мидраш ха-Неэлам», которые были опущены в первоначальных изданиях. Этот том также содержит комментарии на три из «Пяти Свитков» — библейских книг, читаемых литургически в течение священного года (удивительно, но нет Зоара на Свиток Эстер, текст, который часто рассматривается в других местах на страницах дошедшего до нас Зоара), а также дополнения к «Тикуней Зоар».

Вопрос Авторства

Зоар впервые появился в Кастилии около 1290 года. Отрывки из него включены в труды кастильских и каталонских каббалистов, писавших примерно в то время. В некоторых случаях они представлены как цитаты, приписываемые «Йерушалми» (обычно имеется в виду Иерусалимский Талмуд, но иногда и другие труды, происходящие со Святой Земли), Мидрашу, в частности «Мидрашу рабби Шимона бен Йохая», или Зоару. Некоторые ученые называют его древним произведением. В других случаях, включая отрывки в трудах известного кастильского каббалиста Моше де Леона и барселонского автора Бахьи бен Ашера, фрагменты, идентичные разделам Зоара, просто включены в другие сочинения и представлены как собственные произведения авторов. Ко второму десятилетию 14 века Зоар упоминается (автором «Тикуней Зоар») как «предшествующий» или завершенный документ. Большие его части к тому времени были доступны таким авторам, как Давид бен Йехуда хе-Хасид, который пересказывал и переводил различные разделы, и итальянский каббалист Менахем Реканати, обильно цитировавший Зоар в своем собственном комментарии на Тору.

Вопрос о происхождении Зоара озадачивал его читателей с самого первого его появления, и даже в наши дни невозможно сделать простое и однозначное заявление по вопросу его авторства. Нет сомнений в том, что произведение было составлено в десятилетия, непосредственно предшествовавшие его появлению. Оно откликается на литературные произведения и ссылается на исторические события, которые относят его к годам после 1270. 1280-е годы кажутся наиболее вероятным десятилетием для составления основной части Зоара, которой, вероятно, предшествовал «Мидраш ха-Неэлам» и, возможно, некоторые другие разделы. Действительно, вполне возможно, что Зоар все еще был незавершенным проектом, когда его тексты впервые появились, и что его части писались даже десятилетие спустя. Поскольку вопрос о происхождении Зоара так горячо обсуждался читателями и учеными на протяжении веков, важно предложить здесь краткий отчет об истории этой дискуссии.

Споры о происхождении Зоара начались в десятилетие его первого появления. Фрагменты Зоара впервые распространял рабби Моше де Леон, который утверждал, что они скопированы с древней рукописи, находящейся в его владении. Это была классическая техника псевдоэпиграфики — приписывание эзотерических учений древним, чтобы придать им респектабельность, связанную с седой традицией. Хотя некоторые наивные

души, кажется, буквально верили в древность текста и существование такой рукописи, другие, включая некоторых коллег-каббалистов де Леона, присоединились к этой уловке, чтобы повысить престиж этих учений. Хотя они, возможно, и знали, что де Леон был автором, и, может быть, даже участвовали в мистических беседах, которые отразились в зарождающемся письменном тексте, они верили, что содержание учений Зоара действительно было древним и подлинным. Вероятно, они не видели ничего плохого в создании грандиозной литературной фикции, которая обеспечивала этим древним-и-вместе-с-тем-новым учениям возвышенную литературную оправу, достойную их глубокой истины. Однако с самого начала были и скептики, и противники Зоара, которые изображали все это предприятие как литературный подлог.

Увлекательное свидетельство этой ранней полемики находится в отчете, написанном каббалистом Ицхаком из Акко, странствующим мистиком, прибывшим в Кастилию в 1305 году. Рукописная версия отчета Ицхака была известна хронисту шестнадцатого века Аврааму Закуто и была включена в его «Сефер Юхасин». Ицхак рассказывает нам, что он уже слышал о Зоаре и приехал в Кастилию, чтобы узнать о нем больше и, в частности, расследовать вопрос о происхождении Зоара. Ему удалось встретиться с де Леоном незадолго до смерти последнего. Де Леон заверил его, что древняя рукопись реальна, и предложил показать ее ему. К тому времени, как Ицхак прибыл в Авилу, где де Леон жил в последние годы своей жизни, у него была возможность встретиться лишь с вдовой каббалиста. Она отрицала, что рукопись когда-либо существовала, рассказав, что ее муж говорил ей, что он заявляет о древнем происхождении своего собственного труда ради денежной выгоды. Другие, однако, соглашаясь, что древнего рукописного источника не было, утверждали, что де Леон написал Зоар «силой Святого Имени». (Это могло означать либо своего рода «автоматическое письмо» в состоянии транса, либо ощущение, что он считал себя реинкарнацией рабби Шимона и через Имя имел доступ к его учениям.) Затем в повествовании появляются различные другие действующие лица с серией утверждений и контрутверждений, и текст обрывается как раз перед тем, как ученик де Леона собирается представить, казалось бы, многообещающее свидетельство в пользу Зоара.

Этот рассказ использовался противниками Зоара и Каббалы в целом в различных попытках отвергнуть Зоар как подделку, а Моше де Леона — как шарлатана. Наиболее резкой из этих попыток является попытка историка

девятнадцатого века Генриха Греца, для которого Зоар был воплощением самого низкого, суеверного элемента в средневековом иудаизме. Грец и другие полагали, что именно жена говорила правду, а все прочие объяснения служили для сокрытия или оправдания очевидного мошенничества автора. Желая очернить Зоар, который не соответствовал просвещенческой идее раннего Нового времени о правильном иудаизме, Грец не рассматривал возможность того, что де Леон мог говорить своей жене такие вещи по причинам, отличным от того, что они были простой правдой. К сожалению, ее рассказ может отражать предположение каббалиста о неспособности его жены оценить его литературные намерения. Утверждение, что он делал это ради продажи книг, несет в себе оттенок объяснения супруге, предложенного в пренебрежительном контексте.

Современное изучение Зоара начинается с попыток молодого Гершома Шолема опровергнуть Греца. В конце 1920-х годов он вознамерился показать, что картина была сложнее и что в Зоаре действительно могли быть более ранние слои. Пораженный обширностью корпуса Зоара, он с трудом верил, что все это могло быть работой одного автора. Но в серии ошеломляюще убедительных эссе Шолем изменил свое мнение и пришел к выводу, что весь Зоар действительно был написан де Леоном. Он подкрепил этот вывод тщательным анализом языка Зоара, его скудных знаний географии Земли Израиля, его отношения к философии и к более ранним трудам Каббалы, а также его ссылок на конкретные исторические события или даты. Наиболее убедительным был кропотливый филологический анализ Шолема. Он сравнил уникальное (и иногда ошибочное) использование арамейских языковых форм в Зоаре с характерными языковыми паттернами, обнаруженными (уникально, как он утверждал) в ивритских трудах де Леона. Здесь, как он считал, он нашел нечто вроде литературного отпечатка пальца, окончательно прояснив, что автором был де Леон. Что касается масштаба работы и ее приписывания одному человеку, Шолем находил утешение в исторических параллелях, в частности, в Якобе Бёме, немецком сапожнике семнадцатого века, который под воздействием мистического вдохновения составил огромный корпус сочинений.

Но на этом дело отнюдь не заканчивается. Тот факт, что Шолем согласился с Грецем в вопросе единственного авторства, вовсе не означал, что он разделял его низкое мнение о Зоаре или его авторе. Параллель с Бёме, на самом деле, звучит довольно похоже на написание «силой Святого

Имени», о котором говорили Ицхаку из Акко. Если предположить, что Моше де Леон действительно написал весь Зоар, вопрос заключался в понимании того, как это могло быть. Здесь на передний план выходят два конкретных вопроса. Один касается заметных различий между различными разделами Зоара. Мог ли один человек написать «Мидраш ха-Неэлам», с его нерешительным, неполным использованием сфиротической символики; «Идрот», где эта символика была включена и превзойдена; и неясные «матнитин» и «хейхалот», наряду с богатым повествованием и гомилиями основного текста Зоара? Чем можно объяснить все эти кажущиеся различия как в литературном стиле, так и в символическом содержании? Другой вопрос связан с интригующими отношениями между одним автором и множеством голосов, которые говорят со страниц Зоара. Является ли описанное здесь сообщество мистиков целиком плодом творческого воображения автора? Не отражен ли на страницах Зоара какой-то реальный опыт религиозного сообщества? Возможно ли, если придерживаться крайней точки зрения, что каждый из говорящих представляет реального человека, члена круга кастильских каббалистов, здесь скрытого под именем древнего раввина? Или есть какой-то другой способ, которым можно обнаружить присутствие многих голосов на страницах Зоара?

Современная наука о Зоаре (здесь мы особенно обязаны новаторской работе Йехуды Либеса и ее более недавнему развитию Ронит Мероз) разошлась с Шолемом в вопросе единственного авторства. Хотя молчаливо принимается, что де Леон либо написал, либо отредактировал длинные разделы Зоара, включая основную повествовательно-гомилетическую часть текста, он не считается единственным автором. В тексте можно различить несколько слоев литературного творчества. Возможно, Зоар следует рассматривать как продукт школы мистических практиков и писателей, которая могла существовать еще до 1270 года и продолжаться до первых лет четырнадцатого века. Определенные тексты, включая «Мидраш ха-Неэлам» (возможно, в более ранней редакции, чем та, что сохранилась?), принадлежат к самому старому пласту письма. Основная часть Зоара, включая как эпическое повествование, так и учения рабби Шимона и его учеников, действительно была составлена в те десятилетия, на которые указывал Шолем. Однако работа над Зоаром не прекратилась с наступлением четырнадцатого века или со смертью Моше де Леона. Фактически, автор «Тикуней Зоар» и «Раайа Мехемна», рассматриваемых Шолемом как «более поздние» дополнения к корпусу Зоара, может представлять собой третье «поколение» этой продолжающейся школы. Именно в его время, и,

возможно, при сотрудничестве нескольких редакторов, фрагменты Зоара, как они впервые циркулировали, были соединены в несколько более крупные единицы, найденные в сохранившихся рукописях четырнадцатого и пятнадцатого веков.

Нет ни одного, абсолютно убедительного доказательства, которое привело бы ученых к этому пересмотру взглядов Шолема. Это, скорее, сочетание факторов, вытекающих из внимательного прочтения текста и из корпуса научных работ о нем, которого еще не существовало во времена Шолема. Существуют значительные свидетельства того, что можно было бы назвать «внутренним комментарием» в тексте Зоара. «Тайны Торы» являются расширением кратких и загадочных «матнитин», так же как «Идрот» комментируют и расширяют темы, впервые разработанные в «Сифра ди-Цениута». В повествовании Зоара также есть целые или частичные истории, которые рассказываются более одного раза, причем одна версия, по-видимому, является расширением более ранней редакции. То же самое верно и в отношении некоторых гомилий, некоторые из которых повторяются частично или полностью несколько раз в тексте. Хотя это можно было бы объяснить развивающимся проектом одного автора, в сочетании с продолжающимся рассмотрением двух только что поднятых вопросов — различных разделов Зоара и множественных «голосов», говорящих в тексте, — это склоняет к рассмотрению множественного или коллективного авторства. Исторические свидетельства показали, что закрытые школы или общества (хавурот) для различных целей были распространенной организационной формой в испанском еврействе. Образ рабби Шимона и его последователей, встречающих в ходе своих странствий ряд таинственных учителей, выглядит довольно похожим на возможное описание реальной такой школы, встречающей извне своих рядов различных мистиков, которые были приняты лидером школы как легитимные учителя тайной Торы.

Особенно интригующе сравнить эту гипотетическую школу каббалистов с другой, которая гораздо более четко описана в доступных нам документах. В соседней Каталонии каббалистическая школа Нахманида просуществовала, бок о бок с его галахической школой, три поколения. Ученик Нахманида Шломо бен Адрет передал учение своего мастера группе учеников, которые затем написали множество комментариев на тайные аспекты работы Нахманида. Этот круг был значительно более консервативен в своих взглядах на каббалистическое творчество, чем кастильская группа. Но мы могли бы легко представить себе параллельную школу кастильских каббалистов,

начиная с «гностиков» середины тринадцатого века и простираясь вперед на те же три поколения, чей коллективный литературный продукт, гораздо более свободный и богатый воображением, чем корпус Нахманида, включал в себя совокупность работ, в конечном итоге отредактированных в то, что последующие поколения стали называть Зоаром. Вполне возможно, что соперничество между этими двумя школами мистической мысли сыграло некоторую роль на ранних этапах процесса редактирования, который в конечном итоге привел к появлению Зоара в том виде, в каком мы его знаем.

Язык Зоар

Уникальный гений, находящий выражение в Зоаре, целиком и полностью связан с языком. Его гомилетический стиль основывается на мидрашистской чувствительности к нюансам библейского языка и часто стремится превзойти ее. В основе каждой страницы прочтения Торы в Зоаре лежит богатое «чутье» на ассоциативные связи и игру слов, постоянный поиск «намеков» в тексте, которые позволят открыть доступ к более глубоким уровням толкования. Это пристальное внимание к тексту сочетается с готовностью Зоара применять к нему символический язык *сфирот*. Именно взаимодействие этих двух факторов — обостренной мидрашистской чувствительности и старой-новой сетки сфиротических символов — создает уникальный и мощный литературный стиль Зоара.

Еще один элемент, играющий ключевую роль в том мощном впечатлении, которое Зоар производил на своих читателей на протяжении поколений, — это звучный и кажущийся таинственным арамейский язык, на котором он был написан. Все разделы Зоара, за исключением примерно половины «Мидраш ха-Неэлам», написаны на арамейском, а не на иврите. Хотя ученые уделили много внимания уникальным грамматическим и синтаксическим особенностям арамейского языка Зоара, немногие пытались понять, почему Зоар написан на арамейском и какое значение этот удивительный выбор языка мог иметь для авторов произведения.

Арамейский был разговорным языком евреев как на Земле Израиля, так и в Вавилонии, с позднебиблейских времен (4-3 век до н.э.) до периода после исламского завоевания и замены арамейского арабским (7 век н.э.). Талмуд, как в его вавилонской, так и в палестинской версиях, составлен в основном на арамейском, как и части Мидраша и других раввинистических сочинений. Таргум, существующий в нескольких версиях, — это древний еврейский перевод Библии на арамейский язык.

К тому времени, когда был написан Зоар, арамейский был чисто литературным языком для всех, за исключением крошечной группы евреев в горах Курдистана. Знание его в других местах было чисто пассивным, даже среди раввинских ученых; лишь очень редко короткий трактат или стихотворение все еще писались на арамейском. Решение составить Зоар на арамейском языке придало произведению анахроничный оттенок, и это немедленно создало почву для его таинственного качества.

Некоторые утверждали, что использование арамейского языка было попыткой писать на языке рабби Шимона бен Йохая и его поколения, тем самым придавая кольцо подлинности утверждению Зоара о его древности. Однако это утверждение довольно трудно отстаивать, поскольку рабби Шимон жил во времена Мишны, в которой его взгляды и взгляды его современников записаны на чистом раввинистическом иврите, главном литературном языке евреев в тот таннаитский период. Почему рабби Шимон стал бы писать Зоар на арамейском? Разумеется, если бы он задался целью составить эзотерическое произведение, он не стал бы писать его на разговорном народном языке, тем самым делая его более, а не менее доступным для неграмотных евреев, от чьих глаз следовало оберегать тайны. По-видимому, для объяснения этого удивительного выбора языка нам следует обратиться к воздействию арамейского на читателей и писателей Зоара, а не к мифу о рабби Шимоне. В Испании тринадцатого века, в отличие от Палестины второго, арамейский действительно был таинственным и лишь смутно понятным языком. Представление тайн на арамейском, а не на иврите (метод, который пробовали, в кратких текстах, и до Зоара) окутывало их затуманивающей завесой, заставляя тех, кто углублялся в его страницы, читать медленнее. Это также позволяло использовать определенную высокопарность, которая могла бы показаться претенциозной в более привычном средстве выражения — средневековом иврите. Образы, которые могли бы показаться тривиальными на иврите, особенно при частом повторении, сохраняли определенное таинственное величие, будучи облечены в неясность арамейского наряда.

Арамейский язык Зоара делал текст значительно, но не невозможно, более трудным для образованного еврейского читателя того времени. Вероятно, именно в этом и заключалось намерение: дать читателю ощущение, что он столкнулся с более глубоким и, следовательно, менее постижимым учением. С некоторым дополнительным усилием оно открывало бы ему тайную вселенную, которую Зоар стремился разделить и передать своему элитному сообществу читателей. Изучающие Зоар быстро приходят к пониманию, что арамейский язык Зоара действительно был проницаемой завесой. Настоящая трудность в чтении текста заключалась в овладении символическим языком и тонкостью, с которой он использовался.

Возможно также, что составление Зоара на арамейском языке не было полностью вопросом сознательного выбора. Возможно, это нечто, что «случилось» либо в психике автора, либо в общине мистиков, где учения

Зоара впервые передавались устно. Если в Кастилии 1280-х годов существовала живая община каббалистов, собиравшаяся по ночам во дворах и садах для изучения тайн Торы, на каком языке они делились этими тайнами друг с другом? Как происходил переход от обсуждения ивритского текста Торы на кастильском, их единственном разговорном языке, обратно к ивриту или арамейскому для записи на бумагу? Могло ли быть так, что богатое звучание арамейского, где каждое существительное оканчивалось на гласную, лучше отражало звуки их собственной кастильской речи, чем иврит? Были ли они сами каким-то образом «соблазнены» таинственным звучанием арамейского, чтобы последовать за ним в царство фантазии, представляемое Зоаром?

Эти размышления можно применить и к самому письменному тексту, особенно если мы предположим, что рабби Моше де Леон является автором больших частей Зоара. Сохранилось около двадцати ивритских трактатов де Леона, и некоторые из них теперь опубликованы. По сравнению с Зоаром, они относительно скучны и лишены вдохновения. Хотя доктринальное содержание в значительной степени то же самое, в них мало той поэтической музы и свободы выражения, которые так характерны для Зоара. Создается впечатление, что де Леон вступал в другой мир, когда писал Зоар, и что переход с иврита на арамейский был одним из способов, которым он отмечал этот портал. Работа на этом другом, более смутно воспринимаемом языке, высвобождала его музу, так сказать, давая ему свободу взлетать на высоты воображения и литературных излишеств, на которые он не осмелился бы в иврите. Мы могли бы почти сказать, что использование арамейского было некоторой частью «Святого Имени», которым, как говорили, де Леон написал Зоар.

Арамейский язык Зоара действительно представляет собой уникальный композит диалектов и черт, заимствованных из древних литературных источников. Детали анализа языка Зоара, проведенного Шолемом, можно найти в его работах, и нет нужды повторять их здесь. Достаточно сказать, что Зоар — это сочетание палестинского арамейского, по сути диалекта Таргума Онкелоса, с определенными чертами, особенно в области риторической терминологии, которые отражают вавилонский Талмуд. Различные термины и употребления слов в Зоаре ясно показывают влияние средневекового иврита, толкований (а иногда и неверных толкований) арамейского, найденных в средневековых еврейских словарях, и особого словаря средневековой философии. В Зоаре также было обнаружено несколько

испанских терминов, хотя адекватное исследование языка Зоара учеными, обладающими глубоким знанием старого кастильского, еще не проводилось.

Что удивительно в этом, казалось бы, собранном из лоскутов языке, так это то, насколько хорошо он работает. При чтении Зоара в оригинале возникает ощущение, что авторы создали лингвистическое средство, которое допускает великую драму и страстное самовыражение. То, что они сделали это с ограниченным словарным запасом и репертуаром немногих синтаксических форм, делает это еще более примечательным. Хотя технически можно сказать вместе с Шолемом, что арамейский язык Зоара «искусственен», не отражая никакого известного разговорного диалекта, на самом деле тот, кто некоторое время пребывает на страницах Зоара, находит его очень живым языком, мощным и выразительным сам по себе.

Примечательной особенностью Зоара является создание новых слов, которые кажутся либо арамейскими, либо, возможно, типично греческими заимствованиями в арамейской одежде, но которые на самом деле не имеют основы ни в одном более старом тексте или языке. Эти неологизмы доставили немало хлопот многим толкователям на протяжении веков, некоторые из которых пытались исправить их, чтобы привести в соответствие с тем или иным талмудическим термином. По неясным причинам, большинство этих слов содержат звук «К»(Q), а часто также «С», «Ф» или «Т». Возможно, их тайна будет раскрыта, когда Зоар будет изучен в контексте разговорного языка его авторов. Текущий перевод особенно искусен и креативен в обращении с этими лингвистическими изобретениями Зоара, как это будет видно из сопроводительных примечаний.

Редактирование и Печать Зоар

Одна из тайн Зоара — это процесс, в ходе которого он был отредактирован и принял ту форму, в которой мы его знаем. Все рукописи Зоара, предшествующие его первой печати (1558–1560), являются фрагментарными, и есть основания полагать, что книга была приведена в ее нынешнюю форму только теми, кто готовил ее к печати. Но этапы процесса написания и редактирования, простирающиеся от разрозненных цитат из материалов Зоара, встречающихся в 1290-х годах, до трех грандиозных томов, сошедших с печатных станков в Мантуе (и столь же впечатляющего однотомного аналога в Кремоне) примерно 270 лет спустя, проследить трудно.

Зоар был идентифицирован как книга ко второму десятилетию четырнадцатого века. Это ясно из ссылок на него в «Тикуней Зоар» и в других источниках, которые его цитируют. Но объем или точное содержание этой книги остаются неизвестными. Чуть позже, около 1320 года, итальянский каббалист Менахем Реканати имел доступ к большим разделам текста Зоара, на которые он обильно ссылался в своих собственных трудах. Другие каббалисты четырнадцатого века, такие как Давид бен Йехуда хе-Хасид (внук Нахманида) и Шем Тов Ибн Гаон, также, по-видимому, имели лишь части Зоара, и не те же самые, что у Реканати. Это, вероятно, указывает на то, что в обращении находились различно организованные сборники материалов Зоара, каждый из которых содержал разные части письменных записей. Сохранившиеся рукописи, датируемые четырнадцатым и пятнадцатым веками, соответствуют этим различным цитатам. Лишь изредка во вторичном раннем источнике встречается материал, который не появляется ни в одной из рукописей и не обнаруживается где-либо в печатном корпусе Зоара. Все это говорит о том, что редакторы, вероятно, состоявшие на службе у итальянских типографий, хорошо выполнили свою работу, включив в текст большую часть дошедших до нас материалов.

При этом у нас нет хорошего объяснения, почему Зоар так скудно рассматривает последние три книги Торы, особенно Второзаконие, по сравнению с обширными сборниками материалов по Бытию и Исходу. Был ли Зоар оставлен незавершенным, возможно, из-за смерти рабби Моше де Леона? У него или у его круга просто иссякли силы или пропал интерес к проекту до его завершения? Или этот кажущийся дисбаланс материалов больше связан с редакторами на том или ином этапе, чем с первоначальными авторами?

Хотя еврейское книгопечатание началось в 1470-х годах, прошло почти сто лет до появления Зоара. Частично это объясняется опасением сделать тайны слишком легкодоступными — опасением, которое разделяли как раввинские авторитеты, так и некоторые сами каббалисты. Распространение рукописных копий, немногочисленных и дорогостоящих в изготовлении, можно было контролировать гораздо тщательнее, чем распространение печатных книг. Каббала в пятнадцатом веке все еще была эзотерической доктриной небольшой элиты, и запрет на печать помогал ей таковой оставаться. До Зоара было напечатано лишь несколько чисто каббалистических произведений, среди которых наиболее заметным был комментарий Реканати на Тору. Задержка в печати, однако, может также означать, что до того времени просто не было текста, подходящего для публикации. Именно в основном анонимным редакторам середины шестнадцатого века мы обязаны огромной благодарностью за существование и сохранение текста Зоара.

Мантуанское издание Зоара (датированное 1558–1560 годами, но, возможно, последовавшее за кремонским изданием 1560 года в фактической публикации) открывается письмом-одобрением рабби Ицхака Де Латтеса (ум. ок. 1570), разрешающим печать Зоара. Рассмотрев различные раввинские запреты на публичное преподавание и распространение эзотерических материалов, Де Латтес настоятельно призвал изменить эту политику по мере приближения мессианских времен. Почти треть шестого тысячелетия (того, что непосредственно предшествует и готовит путь к седьмому тысячелетию, или мессианской эре) прошла, сокрушался он, и только более широкое знание тайн Торы побудит Израиль сделать то, что необходимо для осуществления искупления. Это одобрение перепечатывалось во всех последующих изданиях Зоара, несмотря на прошедшие столетия и сложную историю мессианских чаяний еврейства. Печать Зоара открыла шлюзы для публикации различных других каббалистических трудов, выпущенных сначала различными итальянскими типографиями в 1560-х годах и продолжающихся с того времени почти непрерывно до наших дней.

По мере того, как интерес к Каббале продолжал расти, другая группа редакторов жадно искала рукописи, содержащие материалы, которые были опущены в первых изданиях. Эти усилия привели к созданию «Зоар Хадаш», напечатанного в Салониках в 1597 году. Амстердамское издание основного Зоара (1715) также добавило значительное количество разночтений в текст,

загромождая печатную страницу, но сохраняя некоторые важные рукописные источники. Этот амстердамский текст лег в основу всех последующих печатных текстов Зоара, включая очень популярные и широко переиздаваемые издания из Ливорно и Вильно.

Комментарии на Зоар начали появляться в шестнадцатом веке. Некоторые из них (особенно те, которые не посвящали свои усилия переинтерпретации Зоара в соответствии с более поздней лурианской Каббалой) очень полезны для понимания Зоара и иногда также сохраняют разночтения текста Зоара. Самым крупным и интеллектуально значимым из них является «Ор Якар» рабби Моше Кордоверо (1522–1570). Этот обширный труд сохранился лишь в единственной рукописи и был опубликован (более чем в двадцати томах) только в конце двадцатого века. Но Кордоверо был включен в дайджест комментариев на Зоар «Ор ха-Хама» Авраама Азулая в семнадцатом веке и был влиятелен в этой более доступной форме. Другие значимые комментарии включают «Кетем Паз» рабби Шимона Лави из Триполи (шестнадцатый век) и «Микдаш Мелех» Шалома Бузагло из Лондона (восемнадцатый век). Важными изданиями двадцатого века являются издания Реувена Маргулиеса (Мосад ха-Рав Кук) с наиболее полезным указателем источников «Ницоцей Зоар», и издание Йехуды Ашлага с комментарием «Ха-Сулам». Комментарий Ашлага относится к лурианскому направлению и полезен только для этой цели. Однако он также перевел весь арамейский текст на иврит, что является важнейшим подспорьем, особенно для начинающего студента. Более свежие переложения на иврит можно найти в двух комментариях, появившихся в 1990-х годах, «Йедид Нефеш» и «Маток ми-Дваш», а также в огласованном Зоаре, опубликованном «Йерид ха-Сфарим» в 1998 году.

Влияние и Канонизация Зоар

В течение последних двух столетий еврейской жизни в Испании Зоар продолжали копировать и изучать в небольших группах преданных последователей. Он конкурировал с двумя другими школами каббалистической мысли, каталонской и абулафианской, за внимание тех немногих людей, которые интересовались мистическими поисками. Некоторые каббалисты, по-видимому, сочетали эти различные подходы или же «мигрировали» в ходе своих собственных поисков от одной школы мистической мысли к другой. Еврейский рационализм также был очень жив в Испании на протяжении пятнадцатого века, вероятно, продолжая иметь больше последователей, чем Каббала. Рукописи фрагментов Зоара, все чаще составляемые в более длинные разделы того, что мы теперь признаем «Книгой Зоар», в этот период также достигли Италии, византийских земель Восточного Средиземноморья и Святой Земли.

Именно после изгнания испанского еврейства в 1492 году влияние Каббалы вошло в период быстрого роста. Некоторые приписывают это страданиям и отчаянию, которые постигли эту некогда гордую группу еврейских общин в период между 1391 и 1492 годами. Разрушения той эпохи, как говорят, заставили евреев искать более глубокие источники утешения, чем те, что предлагало типично оптимистическое мировоззрение философов. Лурианская Каббала конца шестнадцатого века, в частности, была прочитана Шолемом и другими как реакция на изгнание из Испании. Эта точка зрения была оспорена в более недавних исследованиях Каббалы, в частности Моше Иделем.

Другие утверждают, что рост Каббалы стал ответом иного рода на испанское изгнание. Евреи по всему Средиземноморью, включая многих испанских изгнанников, были шокированы и опозорены большим числом испанских евреев, перешедших в христианство в течение пятнадцатого века. Вину снова частично возложили на философию. Интеллектуальная изощренность испанского еврейства, как предполагалось, привела к расслабленности в религиозном соблюдении и относительному безразличию к вопросу религиозной идентичности. Если высшая истина была у философии, говорили они, можно было носить более удобное облачение христианина, а не ненавистного и преследуемого еврея, продолжая при этом верить в те же самые сущностные истины. И здесь Каббала снова была выдвинута как оружие против такой расслабленности и безразличия к еврейской религиозной практике.

Еще одна точка зрения приписывает рост влияния Каббалы новым культурам, в которых оказались бывшие иберийские евреи. Османская Турция шестнадцатого века была гостеприимной гаванью для еврейских ремесел и торговых навыков. Но она не была хорошим домом для философского рационализма. Религиозное мировоззрение Турции и Ближнего Востока, выраженное как в исламе, так и в христианстве региона, было мировоззрением закрытой системы *миллетов*, где каждая религиозная община возглавлялась таким духовенством, которое твердо держалось за исключительные притязания на истину и полное очернение всех внешних влияний. В этой атмосфере именно замкнутый зоарический взгляд на внешний мир лучше всего служил нуждам общины, а не аристотелевский квази-универсализм философов — идеология, происходящая из совершенно другого времени и места. Каббалистический иудаизм подходил лучше, чем философия, чтобы помочь иберийским евреям вписаться и определить себя в османском контексте и в духовной вселенной Восточного Средиземноморья.

Какова бы ни была причина (а наиболее вероятной является комбинация этих факторов), в начале шестнадцатого века писались новые каббалистические труды, а старые широко распространялись и толковались. Зоар и другие произведения кастильской традиции стали особенно заметными в этот период. Возможно, типичной является фигура рабби Меира ибн Габбая, турецкого каббалиста, который сообщает нам, что родился в Испании в 1481 году и покинул ее ребенком среди изгнанников. *Magnum opus* ибн Габбая, «Аводат ха-Кодеш» (опубликованный в Венеции в 1567 году), представляет собой грандиозную систематизацию Каббалы и ее защиту от философии. Типично для ученых шестнадцатого века, ибн Габбай знал очень много ранних текстов и стремился гармонизировать их друг с другом. Но великим источником каббалистической истины был Зоар, который ибн Габбай цитирует практически на каждой странице как «Мидраш рабби Шимона бен Йохая».

Каббалистические кружки Цфата, процветавшие в конце шестнадцатого века, также отводили Зоару первое место как авторитетному источнику каббалистической истины. Очевидно, выбор Цфата как места поселения для евреев, приверженных каббалистическому наследию, во многом был связан с его близостью к Мерону, предполагаемому месту захоронения рабби Шимона бен Йохая. Его гробница была местом паломничества для местных евреев гораздо раньше, играя важную роль в росте общины Цфата. К середине шестнадцатого века она стала действительно важной святыней. И

рабби Моше Кордоверо, который, вероятно, иммигрировал в Цфат из других частей Османской империи, и рабби Ицхак Лурия, приехавший из Египта, выбрали для жизни Цфат из-за близости святых могил и возможности (описанной Кордоверо в его «Сефер Герушин») достижения мистического знания через простирание на них. Среди святых усопших Галилеи рабби Шимон, теперь провозглашенный бесспорным автором Зоара, занял центральное место. Лурия особенно надеялся достичь истинного понимания отрывков в Зоаре, посещая то, что он считал могилой его автора.

«Возвращение» Каббалы в галилейский ландшафт героев Зоара воспламенило воображение евреев по всей диаспоре. Сообщения о святых людях Цфата, особенно о таинственной фигуре Лурии, известного как *ха-АРИ ха-Кадош* («святой лев»), широко копировались и печатались в нескольких версиях. Обширная литература как каббалистических сочинений, так и этических или пиетистских трудов, подверженных влиянию Каббалы, хлынула с печатных станков Венеции, Константинополя и Амстердама, чтобы распространиться по всему еврейскому миру. Вскоре появилось утверждение, что душа АРИ на самом деле является реинкарнацией рабби Шимона бен Йохая.

Именно в этот период Зоар стал считаться не только древней и святой книгой, но и каноническим текстом, обладающим авторитетом, сравнимым с авторитетом Библии и Талмуда. Авторитет Зоара как главного источника мистической истины уже рассматривался каббалистами четырнадцатого века, некоторые из которых стали считать его слова выше слов Нахманида, например, из-за его предполагаемой большей древности. Нахманид изображался этими писателями как «современный» источник, чье слово можно было отбросить в пользу противоположной цитаты из труда рабби Шимона бен Йохая. Но в шестнадцатом веке было сказано, что сам Илия явился рабби Шимону, и авторитет Зоара стал авторитетом самого неба. Меир ибн Габбай проследил каббалистическую традицию до Синая, утверждая, что зоарические тайны были даны Моисею вместе с письменной Торой.

Канонический статус, в контексте иудаизма, потенциально несет в себе и галахический авторитет, а не только мистический престиж. Если Зоар содержал «истинный» смысл как письменной, так и устной Торы, мог ли он использоваться как источник правового авторитета, особенно в ритуальных и литургических вопросах? Этот вопрос возник среди галахических ученых, особенно в нескольких избранных случаях, когда Зоар, казалось,

противоречил мнению большинства раввинов, решавших закон на основе талмудического прецедента и его формулировки в литературе респонсов и кодексов. На самом деле, как показали ученые, эти случаи в основном касаются местных обычаев, при этом Зоар отражает либо франко-германские, либо старые испанские обычаи, в то время как *галаха* приняла решение в пользу других обычаев. Классическим примером такого галахического спора с участием Зоара является вопрос о наложении *тфилин* в промежуточные будние дни Песаха и Суккота. Зоар выражается по этому вопросу очень решительно, считая ношение *тфилин* в эти дни оскорблением праздника и практически святотатством. Хотя галахические кодексы в основном склонялись к иному, некоторые галахические авторитеты подчинились Зоару, и использование *тфилин* в эти дни было отвергнуто во всех сефардских (а позже и хасидских) общинах.

Благодаря влиянию возрождения мистических исследований в Цфате, Каббала стала широко известна среди восточноевропейских евреев в семнадцатом веке. Труды рабби Исайи Горовица, пражского каббалиста, позже поселившегося в Иерусалиме, донесли учения ибн Габбая и Кордоверо, среди прочих, до проповедников по всем ашкеназским общинам. Здесь также широко цитировался Зоар. Молитвенники с каббалистическими комментариями, включая комментарии Кордоверо и Горовица, привнесли каббалистическое мышление в сферу реальной синагогальной практики. Весьма мифическая Каббала Нафтали Бахараха, немецкого автора семнадцатого века «Эмек ха-Мелех» («Долина Царя»), в основном находится под влиянием языка и образов Зоара.

Другая область растущей каноничности Зоара — это его использование в литургических контекстах и его появление в дайджестах ежедневной религиозной практики. Различные каббалистические *Тиккуним*, или «Порядки», публиковались на протяжении семнадцатого и восемнадцатого веков. Они включали множество сборников отрывков из Зоара для чтения во время ночных бдений на Шавуот и Ошана Раба, за субботним столом и по разным другим поводам. В этот период стало считаться, что чтение устного Зоара действенно даже для тех, кто не понимает его смысла. В девятнадцатом веке были напечатаны огласованные издания Зоара, чтобы облегчить эту практику и обеспечить, чтобы чтение, тем не менее, выполнялось с некоторой степенью точности. Также были выпущены различные дайджесты для ежедневного изучения и чтения, особенно в восемнадцатом веке. Самым распространенным из них был «Хок ле-Исраэль» (опубликован в Каире в

1740 году), включавший отрывки для ежедневного чтения из Торы, Пророков, Писаний, Мишны, Талмуда, Зоара, этических руководств и правовых авторитетов. «Хемдат Ямим», анонимный сборник каббалистической практики (опубликован в Измире в 1731–1732 годах), предписывает чтения из Зоара почти для каждого мыслимого случая в еврейском литургическом году. В обоих этих сборниках мы видим Зоар на пике его признания и интеграции в ежедневный режим еврейской духовной жизни.

В конце семнадцатого и начале восемнадцатого веков мессианское движение вокруг Шабтая Цви (1626–1676) охватило еврейские общины. В более радикальных формах саббатианства место Зоара стало еще более значительным, поскольку авторитет талмудического закона стал подвергаться сомнению. Каббалистическая система Натана из Газы (ок. 1643–1680), великого пророка саббатианства, основана на образах Зоара, и преданность Зоару громко провозглашалась на протяжении всей истории саббатианства. Некоторые из более поздних ашкеназских саббатианцев, последователи Якоба Франка, стали называть себя «зоаритами» — евреями, которые следовали авторитету Зоара, отвергая при этом авторитет Талмуда и раввинов. Это, конечно, было бы ложным утверждением, если бы авторов Зоара спросили их мнение, потому что у них не было намерения бунтовать против талмудического авторитета. Но к этому времени (и в этих кругах) Зоар читался через призму таких радикальных толкователей, как «Раайа Мехемна», «Сефер ха-Кана» пятнадцатого века, анонимное произведение «Галей Разайя» и писания Натана из Газы. Если рассматривать Зоар как источник этой литературной традиции, его действительно можно было прочитать как очень радикальное произведение.

Упадок саббатианства в середине восемнадцатого века всего на несколько десятилетий предшествовал началу эпохи Просвещения в Западной Европе и допуску евреев в более открытое и религиозно толерантное общество. По мере того как большое количество евреев становилось ревностными сторонниками того, что они могли видеть только как эмансипацию, широкое распространение получили прочтения иудаизма, которые поддерживали или соответствовали этой новой ситуации. Одной из черт этого зарождающегося постпросвещенческого иудаизма, будь то в его реформистской или ортодоксальной версиях, был либо открытый отказ, либо тихое отстранение от Каббалы и от Зоара в частности. Шолем написал эссе о нескольких малоизвестных фигурах девятнадцатого века, которых он назвал

«Последними каббалистами в Германии». Мы уже говорили о негативных взглядах Генриха Греца на Зоар — позиции, которую широко разделяли его современники. Хотя в период *Wissenschaft des Judentums* было несколько ученых (наиболее заметен Адольф Еллинек из Вены), которые изучали Зоар, он был в основном пренебрегаем западнизированными евреями на протяжении девятнадцатого и начала двадцатого веков.

В Восточной Европе ситуация была совершенно иной. Хасидизм, популярное религиозное возрождение, основанное на Каббале, продолжал почитать Зоар и верить в его древность. В хасидских кругах было написано несколько значительных комментариев на Зоар, и авторы хасидских трудов часто ссылались на Зоар. Рабби Пинхас из Корца, ранний хасидский учитель, как говорят, благодарил Бога за то, что родился после появления Зоара, «ибо Зоар сохранил меня евреем». Хасидская легенда гласит, что когда Зоар был опубликован его сыновьями, владевшими типографией в Славуте, они окунали пресс в *микву* («ритуальную ванну») перед печатью каждого тома, настолько велика была святая задача, которая стояла перед ними. Хасидские учителя, из-за этой легенды, старались приобрести экземпляры славутского издания Зоара и учиться по нему. Великий противник хасидизма, рабби Элиягу («Гаон») из Вильно (1720–1797), также был каббалистом, и в кругу его учеников была небольшая группа, которая продолжала изучение Зоара на протяжении нескольких поколений.

Среди сефардских евреев репутация Зоара как святой книги была особенно сильна. Евреи в таких отдаленных общинах, как Марокко, Турция и Ирак, усердно изучали его. Простые евреи читали Зоар во многом так же, как необразованные восточноевропейские евреи читали Псалмы. Начиная с восемнадцатого века Иерусалим стал известен как центр каббалистических исследований, и евреи со всех этих общин отправлялись туда и изучали труды, исходившие из этого центра. Среди сефардских евреев в основном господствовала лурианская Каббала, и Зоар, хотя и почитаемый, как правило, рассматривался через лурианскую призму. Только по мере распространения идей просвещения в начале двадцатого века, отчасти с прибытием европейских евреев в колониальную эпоху, авторитет Зоара стал подвергаться сомнению.

Труды Шолема, Тишби и ученых, идущих по их стопам, многое сделали для того, чтобы сделать Зоар понятным для современников и возобновить интерес к его изучению. «Мудрость Зоара» Тишби, переведшая избранные отрывки с арамейского на иврит, была очень успешной попыткой сделать

Зоар более доступным для образованной израильской читательской аудитории. Интерес, вызванный среди религиоведов очень читабельными и проницательными эссе Шолема, особенно теми, что были впервые представлены на конференциях «Эранос», послужил толчком к большому интересу к Каббале в более широком научном сообществе. Этот интерес поддерживается сегодня благодаря глубоким и порой провокационным исследованиям Йехуды Либеса, Эллиота Вольфсона и других. Важные труды Моше Иделя продолжают привлекать внимание научного и интеллектуального мира ко многим аспектам Каббалы. Наличие английских и других переводов, включая подборки в трудах Тишби и антологии как Шолема, так и Мэтта, также сослужило Зоару хорошую службу в создании читательской аудитории за пределами Израиля. В последние десятилетия этот интеллектуальный интерес к Каббале распространился на более широкие круги, включая многих, интересующихся вопросами символизма, философии языка и смежными вопросами.

В то же время два других, казалось бы, не связанных между собой явления сошлись вместе, чтобы значительно усилить интерес к изучению Зоара на рубеже двадцать первого века. Одно из них — это широкий интерес во всем западном мире к произведениям мистицизма и «духовности». Наша эпоха стала свидетелем большого поворота к источникам мудрости, пренебрегаемым на протяжении двух-трех веков современности, отчасти в надежде найти в них истину, которая послужит руководством в трудные и сложные времена, в которые мы живем. Недавно интерес к Зоару и Каббале возник как часть этой тенденции. Как и в случае со всеми другими мудростями, изучаемыми в ходе этого широкого культурного явления, интерес к Каббале включает как серьезные, так и тривиальные или «модные» элементы. Это возрождение Каббалы — сложное явление, содержащее проявления огромной жажды религиозного опыта и личностного роста, наряду с более широким поиском мудрости. Типы мышления, некогда отброшенные как «иррациональные», и взгляды на вселенную, отвергнутые как «ненаучные», теперь пересматриваются как отражения более глубоких аспектов человеческого духа, творения, происходящие из той области разума, которую сам разум постичь не может.

Этот интерес стал сочетаться с совершенно иным возрождением Каббалы, в первую очередь в Израиле, после войн 1967 и 1973 годов. Он проявляется в росте каббалистических *иешив*, или академий; в публикации множества новых изданий каббалистических трудов; и в кампании по работе с

общественностью, направленной на более широкое распространение учений Каббалы. Этот новый акцент на Каббале отчасти обусловлен возрождением гордости за сефардское наследие, где Каббала занимает важное место. Он также отчасти связан с трудными и тяжелыми временами, через которые прошел Израиль, что привело как к возрождению мессианизма, так и к повороту к «практической Каббале», давней части ближневосточного иудаизма, как к источнику защиты от врагов и надежды на победу над ними. Каббала, преподаваемая в этих кругах, в основном относится к лурианскому направлению, интерпретируемому через длинную цепь учителей, базирующихся в Иерусалиме. Некоторые версии того, что сегодня предлагается как «Каббала», можно описать лишь как крайне искаженные переложения оригинальных учений, включающие большие элементы народной религии, которые имеют мало общего с реальными каббалистическими учениями. Но Зоар, даже если он переинтерпретирован в лурианских терминах, даже когда его больше почитают, чем понимают, уважаем во всех этих кругах как главный источник каббалистической истины, древнее учение рабби Шимона бен Йохая.

Как это очень сложное переплетение сил повлияет на будущее интереса к Каббале, еще предстоит увидеть. Однако несомненно, что Зоар будет продолжать находить место в сердцах новых читателей, некоторые из которых обратятся к более подлинным и глубоким аспектам его учений. Есть надежда, что этим читателям поможет и направит их данное Руководство, когда они приступят к изучению святого Зоара в его самом последнем переводе и комментарии.